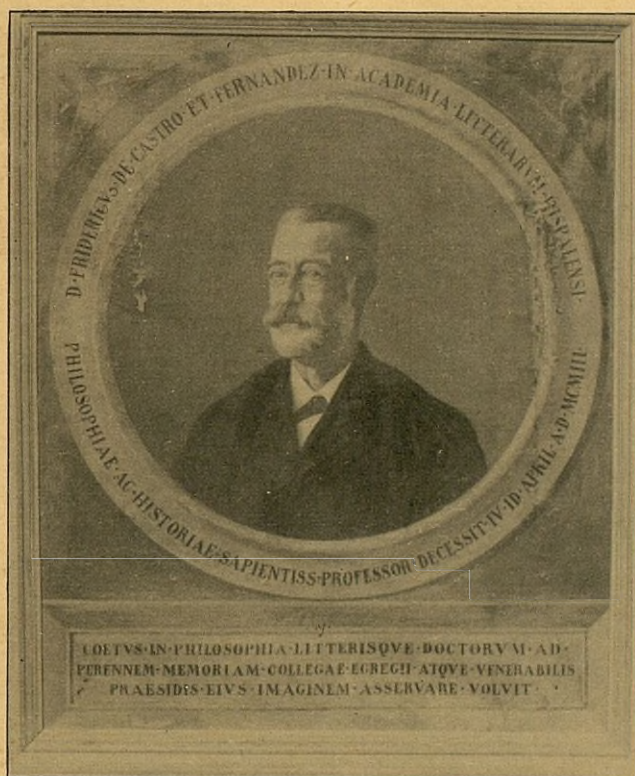


JUAN LOPEZ ALVAREZ

**Federico de Castro y Fernández
(1834-1903)**

Filósofo e Historiador de la Filosofía



SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA
UNIVERSIDAD DE CADIZ

Biblioteca Pública Provincial

DEVUELVA este libro antes de la última fecha indicada

[illegible]

Federico de Castro y Fernández
(1834-1903)

Filósofo e Historiador de la Filosofía

JUAN LOPEZ ALVAREZ

1
CAS
kop

R. 49.492

JUAN LOPEZ ALVAREZ

**Federico de Castro y Fernández
(1834-1903)**

Filósofo e Historiador de la Filosofía

EXPURGO



SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA
UNIVERSIDAD DE CADIZ
CADIZ 1984

ISBN nº: 84-600-3762-2
Depósito Legal: Cá-592-84
Impreso en los talleres de UNIMED
C/ Zaragoza, 6 – CADIZ



Federico de Castro y Fernández. (Cuadro que se conserva en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla).

PRIMERA PARTE

**FEDERICO DE CASTRO Y FERNANDEZ,
IMPULSOR DEL MOVIMIENTO
KRAUSISTA EN
ANDALUCIA OCCIDENTAL**

1.1. Federico de Castro, un filósofo e historiador de la filosofía, olvidado de la historiografía.

Las páginas que integran esta primera parte de la presente obra tienen como finalidad llamar la atención sobre la importancia que el krausismo, uno de los movimientos más significativos de la segunda mitad del siglo pasado, tuvo en las provincias. Insisto en esto último porque hablar de krausismo, sigue siendo sinónimo del movimiento intelectual que se dió en torno a Sanz del Río en la Central de Madrid. La historiografía sobre dicho movimiento y las ponencias y comunicaciones que se presentan en Congresos sobre filosofía española siguen ocupándose del krausismo en su versión madrileña. Este fenómeno no es un mal de ahora, sino que lo fue de siempre⁽¹⁾; el Abad Jobit, uno de los mejores conocedores del tema, y que más atención ha dedi-

(1) Ya en 1865 Luis Vidart refiriéndose concretamente a otro profesor sevillano, Fernández Espino, comenta: «el sistema centralizador que de algún tiempo a esta parte impera en las esferas gubernamentales de la nación española, la desesperada ambición de muchos que solo pueden satisfacer en la capital de la monarquía, hasta la insensatez de algunos que consideran al Teatro Real y la Fuente Castellana como las columnas de Hércules de la cultura y elegancia cortesana tales son, según nuestro juicio, las principales causas del injusto olvido en que yacen los nombres de algunos escritores contemporáneos, cuyas producciones han visto la luz pública en varias capitales de provincias y señaladamente en Barcelona, Cádiz y Sevilla». (Vidart, Luis. *La Filosofía española. (Indicaciones bibliográficas)*. Madrid, Imp. Europea. 1866. p. 144-5).

cado a la metafísica de F. de Castro, ya, en 1936, llamaba la atención sobre la importancia del movimiento en provincias y más concretamente en Sevilla⁽²⁾.

Es en esta ciudad donde el propio Abad consulta algunas obras manuscritas de Sanz del Río, precisamente en la biblioteca que el profesor sevillano dejó a su hijo José de Castro⁽³⁾, lo cual indica que tuvo ocasión de manejar y estudiar, al mismo tiempo, la propia obra de D. Federico. Esto más que una sospecha es una evidencia fuera de toda duda y que se desprende del hecho de que el autor, en su magnífica obra, al tratar de Metafísica krausista, cita indistintamente a Sanz del Río y a Federico de Castro, de tal manera que da la impresión de seguir más de cerca a Castro que a D. Julián. Igual ocurre con Ramón Ceñal que, en su trabajo sobre «La filosofía española en la segunda mitad del siglo XIX», al exponer las líneas fundamentales de la metafísica krausista, recurre más a la obra del profesor andaluz que a la de D. Julián⁽⁴⁾.

La posesión de los manuscritos del maestro por parte de Federico de Castro se debía a que éste fue heredero fideicomisario de Sanz del Río.

Es más, el 1 de diciembre de 1873, reunidos todos los testamentarios de D. Julián (Ruíz de Quevedo, N. Salmerón, Tomás Tapia, Miguel Carmona y F. Giner), deciden encomendar a Castro la clasificación de los manuscritos para su publicación. Entre estos manuscritos se encontraba el *Análisis del pensamiento racional* que, aunque conocido de los discípulos por la enseñanza oral del maestro, permanecía inédito. Fue precisamente el profesor sevillano el que lo compendió para su impresión en 1877, y posteriormente lo incorporaría en líneas generales a la primera parte de su

(2) Cfr. Jobit, Pierre. *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*. I. *Les Krausistes*. París. E. de Boccard. Ed. (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes études hispaniques). 1936, p. 54.

(3) Jobit, P. Op. cit. pág. 88, nota 1 y 89, nota 1.

(4) En Revista de Filosofía. Madrid. C.S.I.C. Patronato «Raimundo Lulio». Números 58-59. 1956. págs. 403 y ss.

Metafísica (Propedéutica)⁽⁵⁾. Este es el manuscrito que Jobit consultó en la biblioteca particular del hijo de D. Federico y no tiene nada de extraño que, dado el lenguaje confuso de D. Julián, no entendiera demasiado a éste último y se decidiera a seguir el compendio del fideicomisario sevillano.

Esta razón de ser el exponente por antonomasia de la metafísica del maestro⁽⁶⁾, sería ya suficiente para considerar a D. Federico como uno de los máximos representantes del movimiento. Cascales y Muñoz, un erudito historiador de la ciudad de Sevilla, escribe lo siguiente, no sin cierto grado de «exageración» andaluza: «Es tan universal la reputación del Sr: Castro, entre cuantos se consagran a los estudios filosóficos, que huelgan todas las alabanzas a su talento; y hasta el decir a la escuela que pertenece puede también considerarse como ocioso. Sobresaliente discípulo de Sanz del Río, su espíritu se impregnó de las doctrinas de Krause, y ha sido y sigue siendo tan consecuente con ellas, que aún no les ha hecho traición, como sus demás compañeros, a pesar de lo que cunden las teorías positivistas, por lo que viene a ser, sin duda alguna, el único representante del krausismo en Sevilla»⁽⁷⁾. Esto no quiere decir que su tarea científica se redujera a ser un fiel expositor de D. Julián, sino

(5) Así lo confiesa el propio Castro que, al explicar los grados del pensamiento racional, recurre a un «ejemplo que extractamos de la excelente obra intitulada *Análisis del Pensamiento racional*, de nuestro insigne maestro don Julián Sanz del Río, que hemos utilizado grandemente en este estudio» (*Metafísica. Ensayo. T.I. Propedéutica*. Sevilla. Impr. Almudena. 1888. p. 13).

(6) Castro no sólo interpretó fielmente la Analítica del maestro, sino que además la adoptó como doctrina propia. En este sentido su fidelidad es doble, pues, como dice Araquistain: «Muerto el maestro, los krausistas españoles abandonaron la metafísica analítica... y se dedicaron a las aplicaciones prácticas de la sintética, con la única excepción quizás de Federico de Castro, profesor de la Universidad de Sevilla» (Araquistain, L. *El pensamiento español contemporáneo*, Buenos Aires. Losada. 1968. p. 37).

(7) Cascales y Muñoz, J. *Sevilla intelectual. Sus escritores y artistas contemporáneos*. Madrid, Libr. de Victoriano Suárez. 1896. p. 45-48.

que, como advierte su hijo, «llega a mostrar su propio pensar con una originalidad tal que explica las excomuniones que le lanzara la iglesia krausista española y el aprecio que, precisamente por esa originalidad, le profesaran sabios tan antikrausistas como D. Marcelino Menéndez Pelayo»⁽⁸⁾. Este aspecto de su originalidad, además de su hijo, lo ha defendido también Méndez Bejarano el cual escribe que «no sólo superó a todos sus condiscípulos en fidelidad a la ortodoxia, sino que corrigió viciosas exposiciones de Ahrens y de Tiberghien en temas tan fundamentales como el punto de partida de la ciencia, piedra angular de toda la construcción sistemática de Krause»⁽⁹⁾. Y el enemigo visceral del krausismo español D. Marcelino Menéndez Pelayo, escribe incidiendo en la misma faceta y señalando, a la vez, su cualidad de historiador de la filosofía: «De los escritores algo más originales puede citarse a D. Federico de Castro... hombre de más lectura que otros krausistas y no tan despreciador como ellos de la ciencia nacional de las pasadas edades»⁽¹⁰⁾.

Con esta advertencia de D. Marcelino, introduciríamos otra faceta del krausista sevillano en la que, si no completamente olvidado, al menos no ha sido reconocido en su justo valor. Nos referimos concretamente a su tarea como historiador de la filosofía, aspecto este, fundamental de nuestra obra. En efecto, no deja de causarnos sorpresa el hecho de la poca atención que se ha prestado por parte de nuestros historiógrafos a las investigaciones sobre la historia de la filosofía realizadas por Federico de Castro. Con excepción de contadas alusiones a su *Discurso de Apertura* de la Universidad de Sevilla (1891-1892) sobre la filosofía andaluza, el resto de su producción en esta materia sigue pasando desapercibida para nues-

(8) Castro y de Castro, J. de. *Discurso leído por el Dr. D..., en la apertura del Curso Académico de 1927-1928 en la Universidad Literaria de Sevilla*, Sevilla, Imp. y Libr. de Eulogio de las Heras, 1927, pág. 30. (En adelante citaré esta obra con la abreviatura *Disc.* seguida de la página).

(9) Méndez Bejarano, M. *Historia de la Filosofía en España hasta el siglo XX*. Madrid, Renacimiento, S.F. p. 475.

(10) Menéndez Pelayo, M. *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, B.A.C., 1967. T.II. p. 1012-13.

tros especialistas. Sus trabajos sobre «Cervantes y la filosofía española», sobre D. Xavier Pérez y López, sobre el positivismo, sobre «Las escuelas visigodas»; sus traducciones con estudios preliminares y anotaciones críticas sobre la *Historia de los musulmanes españoles*, de Dozy; sobre el *Vedanta*, sobre *La fuente de vida*, de Inb-Gebirol y, finalmente, su *Historia de la Filosofía* contenida en la primera parte de su *Metafísica* continúa permaneciendo para la mayoría de los estudiosos en el más completo olvido. Baste advertir que ni el mismo J.L. Abellán, en su recentísima y documentadísima obra *Historia crítica del pensamiento español*⁽¹¹⁾ ni siquiera menciona a Federico de Castro entre los tratadistas del pensamiento español del siglo XIX, a pesar de que, como ya advirtió el mismo Jobit, el «eminente andaluz se interesó particularmente por la filosofía andaluza, y pasó, de este estudio, a una más profunda meditación sobre la filosofía española en general»⁽¹²⁾; y el gran historiador de la filosofía española, Méndez Bejarano, al referirse al primer tomo de su *Metafísica* escribe que «contiene el mejor tratado de historia de la filosofía que haya visto la luz en España»⁽¹³⁾. Teniendo en cuenta este deplorable panorama sobre nuestro personaje, esta obra pretende modestamente reivindicar la figura de D. Federico de Castro como introductor y propagador máximo del movimiento krausista en Andalucía Occidental, y como uno de los más sobresalientes historiadores de la filosofía de su tiempo. Sobre algunos aspectos del autor o del krausismo en Andalucía ya me he ocupado en algunos artículos o conferencias⁽¹⁴⁾. Muchos de los con-

(11) Madrid. Espasa-Calpe. 1979 (3 vols.).

(12) Op. cit. p. 245.

(13) Op. cit. p. 475.

(14) «Federico de Castro y Fernández, un pensador krausista en la Universidad y sociedad sevillanas (1861-1903). Apuntes para una biografía». *Gades. Rev. del Colegio Universitario de Filosofía y Letras de Cádiz*, nº 9, 1982. p. 243 y ss. «El Krausismo en Cádiz (Notas a un discurso pronunciado en la Real Academia Gaditana de Ciencias y Letras)», en *Anales de la Univ. de Cádiz*, nº 1, 1984. págs. 185-211. «El Krausismo en Sevilla. Su primera manifestación pública. (Anotaciones sobre una polémica)». Ponencia en III Seminario de Historia de la Filosofía Española. Salaman-

ceptos o ideas allí expuestas tienen que repetirse forzosamente en esta obra.

1.2. Algunos datos biográficos sobre Federico de Castro y Fernández (1834-1903)⁽¹⁵⁾.

«Existe, si no una página, al menos un párrafo en blanco en la historia de la cultura: la influencia que esta facultad tiene en la española y muy especialmente en la sevillana en la segunda mitad del siglo XIX, y ese párrafo, en lo que entiendo pertenece en justicia, lo va a escribir mi padre, poniendo yo sólo la pluma y el papel». (*Disc. pág. 2*).

En estos términos se expresaba José de Castro y Castro, Decano, Catedrático de Metafísica y de Lógica Fundamental de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Literaria de Sevilla en el Discurso de Apertura del Curso Académico 1827-28 en el que se propone reivindicar la figura de su padre y maestro D. Federico de Castro y Fernández, Rector, Decano y Catedrático de la misma Universidad y una de las personalidades, junto con Contero Ramírez, Fernández Espino, Machado y Núñez, Machado y Álvarez, Sales y Ferré, Tomás y Barnés, más relevantes de la intelectualidad sevillana de la segunda mitad del siglo XIX. Baste decir que son estos hombres precisamente los representantes y difusores de las corrientes más significativas del pensamiento español de aquella época, como eran el hegelianismo, el eclecticismo, el positivis-

ca. 1982. (Pendiente publicación). «Revolución de 1868 y Krausismo en Sevilla». Comunicación en las IV Jornadas Andaluzas de Filosofía. Huelva, 1982. (inédita).

- (15) Muchas de las ideas aquí contenidas se encuentran en mi artículo, anteriormente reseñado, «Federico de Castro y Fernández, un pensador krausista en la Universidad y sociedad sevillana». Aquí amplió algunos datos e incluso corrijo otros que allí introduje erróneamente debido a la dificultad de acceder a fuentes originales.

mo y el krausismo.

Pienso que ni la historiografía regional ni la nacional han hecho aún justicia a estos hombres⁽¹⁶⁾ que tanto hicieron por la cultura andaluza de esta época y a los que se les puede considerar como auténticos maestros de una generación que sería decisiva en la cultura española de los años inmediatamente posteriores⁽¹⁷⁾.

Sobre la vida de Federico de Castro no tenemos muchos datos. Incluso sus descendientes guardan un absoluto hermetismo, mostrándose inaccesibles a ningún tipo de información y mucho menos, a facilitar documentos. Por esta razón la única fuente con que contamos es con la legada por su hijo, José de Castro, en el *Discurso de Apertura* anteriormente reseñado. Como se comprenderá, la fuente en este caso, es problemática pero es, desgraciadamente, la única que poseemos y a la que aquí nos remitimos fundamentalmente.

Federico de Castro y Fernández, hijo de José de Castro y Alarcón (Capitán de Infantería) y de M^a. del Carmen Fernández y Gálvez, nace en Almería el 30 de diciembre de 1834. Sus primeros estudios los realiza en su tierra natal con tal aprovechamiento «que al ser examinado de ingreso a los nueve años en el Instituto, el Gobernador de la provincia propone al examinado y consigue para él,

(16) Con gran satisfacción hemos visto la reciente publicación de una obra sobre un movimiento coetáneo al krausismo en Sevilla, y cuyos principales representantes eran amigos y colaboradores de Federico de Castro. Me refiero a la obra de García Cué, J.R. *El hegelianismo sevillano*, Public. de la Excm. Diputación de Sevilla, Sevilla, 1983.

(17) En cuanto a este liderazgo en la capital andaluza, leemos en J.M. Cuenca Toribio: «Figuras como D. Federico de Castro, D. Federico Rubio..., modelarían el espíritu de varias generaciones, entre las que se reclutarían los políticos y publicistas que hicieran de Sevilla la primera gran ciudad en la que los principios del nuevo sistema hallaron su inicial piedra de toque y confrontación, llegando a plasmarse en un programa vertebrado y coherente».

«Del Antiguo al Nuevo Régimen». En Morales Padrón, F. *Historia de Sevilla*. Publicaciones Univ. de Sevilla. Sevilla. 1979. vol. V. p. 146.

de la Superioridad, el título de Maestro de Escuela». (*Disc.* pág. 2).

En 1844 se traslada a Sevilla, a casa de unos tíos, iniciando sus estudios de Bachillerato en el Colegio de S. Alberto. Del aprovechamiento de esta etapa, también su hijo nos ha dejado un testimonio: «aprende en tres años el latín..., y lo aprende tan bien que durante su vida traduce para su uso los clásicos... Su espíritu crítico se inicia preguntando a su profesor de filosofía en el Colegio la solución de contradicciones halladas en el Eclecticismo que le enseñaban, y la respuesta no debía ser fácil, cuando malhumorado le contesta aquél: los niños no hacen semejantes preguntas». (*Disc.* pág. 3).

Concluidos los estudios de Bachillerato en Filosofía, comienza en la Universidad Hispalense, hacia 1850, el Preparatorio de Derecho y el primer curso de Derecho Romano teniendo como maestros en tales disciplinas al que fuera introductor del hegelianismo en España y Rector de la Universidad de Sevilla D. José Contero Ramírez, y a D. José M^a. de Alava, seguidor de la llamada «Escuela histórica del Derecho», fundada por Savigny. También por estas fechas iniciaría, según Gómez Molleda y otros, estudios de Filosofía y Teología.

El fallecimiento de su tío D. Francisco de Castro y Alarcón, coronel de caballería, con quien vivía en Sevilla en la primitiva calle de Borceguinería, le obligó en 1852 a desplazarse a Madrid en donde proseguiría sus estudios de Derecho y de Filosofía. Será en esta nueva etapa de su vida estudiantil cuando el joven almeriense entraría en contacto con el amplio círculo krausista de la Universidad Central en la que tiene como maestros al tan polémico D. Fernando de Castro en Historia, a D. Amador de los Ríos en Literatura y, en Filosofía, a D. Julián Sanz del Río, «siendo éste indudablemente —afirma su hijo— el que más influyó en la formación científica de su espíritu». (*Disc.* pág. 4).

Durante su estancia en Madrid tiene como amigos y condiscípulos a otros andaluces, entre los cuales cabe mencionar a Nicolás

Salmerón, González Garvín y Francisco de Paula Canalejas⁽¹⁸⁾. Entre 1856 y 1857 consigue las licenciaturas en Filosofía «obteniendo premio extraordinario por unanimidad de los jueces»⁽¹⁹⁾, y en Derecho al mismo tiempo que Canalejas, Morayta, Ruíz Zorrilla; éste último, como se recordará, pondría la política universitaria en manos de los krausistas a partir de la Revolución del 68.

Obtenida la Licenciatura, desempeña por primera vez la función docente en el Instituto de Logroño, como Profesor sustituto de Elementos de Retórica y Poética, trasladándose, en 1859, al Instituto de Huelva en el que desempeñaría la Cátedra de Psicología, Lógica y Ética hasta 1861. Su actividad docente la compaginaría con la investigadora y, de esta manera, le vemos en 1861 en Madrid defendiendo su Tesis Doctoral con el título «El progreso interno de la razón mediante el método científico, y el de la libertad mediante el arte moral, influyen en la Historia, según crece el respeto de los hombres al dictamen de la Razón y al dictado de la Conciencia». El título, por su enunciado y contenido, denota ya la poderosa influencia que D. Julián tuvo en sus primeros discípulos. El compañero de Castro, F. de Paula Canalejas, titularía su tesis de una forma similar: «Ley de relación interna de las ciencias filosóficas». El tribunal de Castro estaba integrado por D. Julián Sanz del Río, D. Fernando de Castro y D. Amador de los Ríos.

El mismo año que defiende su Tesis, obtuvo por unanimidad la Cátedra de Metafísica de la Universidad de Sevilla a la que accede según Real Orden de 25 de mayo de 1861, habiendo formado parte como miembros del Tribunal D. Juan Valera y D. Ramón de Campoamor. Toda su vida académica transcurriría en esta Universidad de la que, además, sería Catedrático de Historia de España

(18) Sobre este fenómeno, escribe Luis Araquistáin: «Desde luego sorprende que buen número de los primeros krausistas y de los sucesores más importantes fueron oriundos de Andalucía, una tierra donde la cultura semita, árabe o judaica, echó hondas raíces. Canalejas, Salmerón, Castelar, Federico de Castro, Giner de los Ríos son andaluces». (Op. cit. pág. 27).

(19) Cascales y Muñoz, J. Op. cit. págs. 45 y ss.

(1866-68), y de Historia Crítica de España desde 1895 a 1903⁽²⁰⁾. Según testimonio de Méndez Bejarano, fue también profesor de sánscrito. El día 7 de mayo de 1870 fue nombrado Rector, cargo que desempeñaría hasta el 28 de diciembre de 1871⁽²¹⁾. También ocupa los cargos de Decano de la Facultad de Filosofía durante dos períodos: el bienio 1868-70, bajo el rectorado de su amigo e inseparable colaborador Machado y Núñez, y de 1890 hasta su muerte⁽²²⁾, acaecida el día 10 de abril de 1903, en su casa de la calle Encina, nº 2, «junto a su mesa de trabajo y teniendo por almohada los últimos boletines de la Real Academia de la Historia». (*Disc.* pág. 9). Su no menos incondicional discípulo, el historiador Méndez Bejarano, escribe sobre esta fecha que coincidiría con el viernes santo: «¡siempre las coincidencias en los seres excepcionales! ¡Expiró el sabio, el bueno, el ejemplar Maestro el Viernes Santo a las tres de la tarde»⁽²³⁾.

Fue tal el prestigio que consiguió en su vida universitaria que, cuando ocurrió su muerte —y siguiendo el relato de su hijo—, sus alumnos se disputaron el honor de llevar el féretro desde la casa mortuoria hasta el cementerio de S. Fernando. Fueron estos mismos alumnos los que consiguieron del Ayuntamiento de la Ciudad que la actual calle Cuna se rotulara con el nombre de

(20) Vid. Arc. Univ. Sevilla... Legajo 1236, nº 10. Parece ser que accede en 1866 a la cátedra de Historia de España para que su hijo, que estaba en Valencia, pudiera solicitar la que él ostentaba de Metafísica en Sevilla.

(21) Según cuenta su hijo cesó del cargo «cuando se convenció de la imposibilidad de cumplir con la alta misión que estimaba de la competencia del Rectorado, lo dimitió —prosigue su hijo— tan irrevocablemente y tan para siempre, que ni los cariñosos ruegos del Ministro de Fomento de entonces, ni las reiteradas súplicas de sus compañeros, se la hicieron retirar». (*Disc.* pág. 7).

(22) La segunda vez que accedió al Decanato fue, también, según testimonio de José de Castro, «cuando... creyó que desde él podía contribuir a una obra de cultura, que inició y no pudo concluir desde el Rectorado». (*Disc.* pág. 5).

(23) Op. cit. pág. 476.

Federico de Castro.

Por su parte, el Claustro de su Facultad acordó costearle su retrato colocándolo en el Decanato que tan dignamente presidió, y el Claustro Universitario decidió, asimismo, costear y colocar una piedra de mármol en las paredes del patio de la Universidad en memoria suya.

Refiriéndome, aunque sea brevemente, a otra faceta biográfica de Federico de Castro, llama poderosamente la atención que, a pesar del favor que gozaban los krausistas, sobre todo, durante el Sexenio, Castro no aspiró en su vida a ningún cargo político, y aún lo más curioso, no parece haberse visto atraído por la panacea de la Cátedra de la Universidad Central, cosa esta infrecuente en la historia del cuerpo de Catedráticos de la Universidad española de todos los tiempos. Por el contrario, sus aproximadamente 42 años de profesor universitario, transcurrieron en Sevilla de donde no se ausentó, exceptuando un breve periodo en el que se traslada a Madrid, «conservándosele su Cátedra, condición que impuso para aceptar el nombramiento encomendándosele la redacción de leyes para Ultramar» (*Disc.* pág. 15).

Durante esta breve ausencia lo sustituirá provisionalmente en la Cátedra D. Antonio Machado y Alvarez para el cual, según refiere Sendras Burin, significó una de las mayores honras que le hicieron en su vida⁽²⁴⁾. A su vez, en la *Revista Mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias de Sevilla*, aparecería la siguiente reseña sobre su marcha a Madrid, que es significativa del prestigio que gozaba el krausista en la Universidad: «Con pesar profundo consignamos un hecho... La Facultad de Filosofía y Letras de esta Universidad... acaba de sufrir otra irreparable (sic.) al separarse de ella D. Federico de Castro, nombrado recientemente oficial del Ministerio de Ultramar. Cuanto dijéramos del mejor de nuestros amigos, y del más sabio de nuestros maestros, no llegaría al tributo que de justicia le debemos; súplalo todo nuestro silencio que bien comprende-

(24) «Antonio Machado y Alvarez. (Estudio Biográfico)». En *Revista de España*. T. CXXI, Cuaderno Segundo. Madrid. Estudio Tipográfico de Ricardo Fe. 1892. pág. 280 y ss.

rán aquellos que tuvieron la fortuna de escucharlo o de leerle. Quédanos, sin embargo, la esperanza de que su separación del Profesorado sea sólo temporal, y que mientras ella dure, ha de prestar considerables servicios en el alto centro a donde ha sido llamado, y en el que hoy más que nunca se necesitan hombres que, como el Sr. Castro, brillen tanto por su inteligencia como por su moralidad»⁽²⁵⁾.

Fuera de este cargo, y el de miembro de la Junta Provincial Revolucionaria de Sevilla, Federico de Castro no aceptaría ningún otro cargo político, ni siquiera el de Director de Instrucción Pública, ofrecido por el Gobierno de la República. Según Gómez Molleda⁽²⁶⁾, fue «Consejero de Instrucción Pública y diputado a Cortes desde 1872». Esta afirmación parece estar en contradicción con el testimonio de su propio hijo que afirma: «En política, pudo, y no quiso ser, Diputado a Cortes por Sevilla, Senador del Reino por esta Universidad y hasta Subsecretario de Gracia y Justicia y Director de Instrucción Pública; el Gobernador Civil de la provincia de Almería, en el verano de 1873, tuvo la misión del Gobierno de la República de obligarle a aceptar uno de estos cargos, y él se libertó de la persecución gubernamental huyendo a Antequera... Sólo dos veces, una directa y otra indirectamente, tomó parte en la cosa pública, arriesgando el bienestar de su familia, y ambas exclusivamente por defender la libertad de la cátedra». (*Disc.* págs. 5-6).

No obstante, durante el Ministerio de Salmerón, lo encontramos colaborando activamente al lado de Maranges, Azcárate, Labra, Romero Girón y D^a. Concepción Arenal en una actividad muy estimada por los krausistas: la reforma penitenciaria, promovida por el Ministerio de Gracia y Justicia. Esta actitud del krausista sevillano de no participar activamente en la vida política creemos que corresponde, como en las líneas siguientes veremos, a su convencimiento personal de que toda reforma de la sociedad debe comenzar por la educación de la misma y, sobre todo, de su juven-

(25) Sevilla. Imp. Gironés. 1869-1875. (6 vols.). T.I. 1869. p. 160. En adelante la citaremos «Revista mensual...»

(26) Conf. Su obra *Los reformadores de la España Contemporánea*. Madrid. C.S.I.C. 1966. p. 288. nota 2.

tud. Así de claro lo vió el propio Jobit que, refiriéndose a nuestro autor, escribe: «Justamente aquellos a quienes la política no había podido acaparar, los que hubieran podido fácilmente llegar a diputados o senadores: Federico de Castro, Francisco Giner, y que rehusaron a prestar oídos a las sugerencias de sus amigos, habían guardado mejor, bajo las inevitables transformaciones de su pensamiento, la fe primitiva en la regeneración de la sociedad a través de la renovación de los espíritus y de las voluntades. La cuestión política sólo significaba para ellos una cuestión moral, y por tanto una cuestión de educación»⁽²⁷⁾.

De otras facetas más concretas nos ocuparemos en los siguientes apartados de este capítulo en los que presentaremos a nuestro autor como un reformador de la vida universitaria, un denodado impulsor de la cultura andaluza y española, y un maestro indiscutible de toda una generación, pero antes, haremos referencia a unos datos breves e insignificantes sobre la posible vinculación y relaciones de nuestro autor con el círculo krausista de la Central.

1.3. Federico de Castro, un krausista de la primera «hornada»

Pocos datos hemos podido conseguir sobre las relaciones del filósofo almeriense con los círculos krausistas madrileños. Aparte de lo que ya hemos señalado páginas atrás, no son muchas más las noticias que podemos aportar y, por tanto, sólo podemos aventurar que, a raíz de su partida a Madrid, posiblemente formaría parte de aquel grupo de discípulos y admiradores que, después de 1854 en que D. Julián se reintegraría a la cátedra, reunió a su alrededor el maestro. No cabe duda que, desde el 54 al 57, fue un período definitivo para el estudiante andaluz en el cual reflexionaría y se impregnaría de tal manera de la doctrina krausista que, como ya hemos apuntado, asimilaría y expondría con más fidelidad que ningún otro de sus correligiona-

(27) Op. cit. pág. 162.

rios. Tal vez fue lo que valió ante el maestro para designarlo fideicomisario. Soy consciente de que la hipótesis que mantengo a falta de datos que la corroboren, está en abierta contradicción con el testimonio de don Francisco Giner, al cual siguen estudiosos de la talla de Adolfo Posada, G. Manrique, Valentí Camp y otros. Según D. Francisco Giner⁽²⁸⁾, Federico de Castro entraría a formar parte del grupo krausista entre los años 60 y 70. Sin embargo a Canalejas lo considera en el grupo de los primeros discípulos. A no ser que se tratara de una «conversión a distancia», abrigo serias dudas sobre la afirmación del fundador de la Institución, pues si Federico de Castro abandona Madrid en el año 57 y se integra en el grupo a partir del 60, difícilmente en el año 61 puede exponer y defender un trabajo de tan inequívoca fe krausista como es su tesis doctoral, la cual, aunque breve, no da la impresión de ser un trabajo para salir del paso. Por tanto, sigo pensando con Eloy Terrón que Castro pertenece a aquel grupo que, desde el primer momento, siguieron al maestro. Otra cuestión distinta es catalogarlo, como hace Méndez Bejarano⁽²⁹⁾, en el centro, en la derecha o izquierda del krausismo. Me parece esta catalogación bizantina pues Federico de Castro es simplemente el discípulo más consecuente de Sanz del Río.

Hemos leído con anterioridad el testimonio de su propio hijo sobre los anatemas que los propios krausistas le lanzaron en vida. Esto, junto con su irrenunciable decisión de afincarse en la capital andaluza, podría explicar el silencio que, en torno a su figura, se ha producido. Tal vez sea oportuno esperar a que se desempolven las varias carpetas de manuscritos inéditos de Sanz del Río, depositadas en la Real Academia de la Historia, y ver si así podemos encontrar algo referente a las relaciones del discípulo con el maestro que parece ser fueron bastante estrechas a juzgar por el respeto y reverencia que aquél, en varios de sus es-

(28) «En el centenario de Sanz del Río» por «un discípulo». En B.I.L.E. T.XXXVIII, 1914, págs. 225-256.

(29) Op. cit. p. 466.

critos, le profesa.

No parece que Federico de Castro, una vez afincado en Sevilla, frecuentara los círculos krausistas ni mantuviera correspondencia con muchos de ellos. Según afirma Martín Buezas, a partir de la muerte de Sanz del Río, ocurrida en 1869, «los fideicomisarios fueron celebrando periódicamente las sesiones necesarias para la aplicación y administración conveniente de la testamentaría de Sanz del Río»⁽³⁰⁾. De aquí, como ya escribí, partió la idea de encomendar a Castro la clasificación de los manuscritos para su publicación. Y es en la misma autobiografía realizada por Martín Buezas donde aparecen algunas otras noticias referentes a nuestro autor, como aquella en la que Salmerón escribe a Sanz del Río, diciéndole: «He sabido que Castro (Federico) ha escrito y publicado un ensayo de ciencia analítica. Espero carta suya; y si no envía algún ejemplar, se lo pediré, que siempre nos animará algo conocerlo»⁽³¹⁾.

Como se verá, no es mucho el entusiasmo que le causa a Salmerón la obra de Castro; tal vez no se imaginaba que se trataba del compendio de la propia obra de D. Julián o que, como ya en estas fechas Salmerón había dado un viraje hacia el positivismo, le traía sin cuidado todo tipo de «ciencia» analítica. También, siguiendo a Martín Buezas, encontramos a D. Federico en Madrid, en un grupo de krausistas más o menos ortodoxos, formando parte del tribunal que ha de juzgar la Cátedra de Fundamentos de Filosofía que dejara vacante Sanz del Río a su muerte. La Cátedra la obtendría el ex-sacerdote Tomás Tapia; el tribunal lo formaban: Fernando de Castro, García Blanco, Patricio de Azcárate, Moreno Nieto, Salmerón, Berzosa, Federico de Castro y Giner de los Ríos⁽³²⁾.

En la agonía de Sanz del Río encontramos igualmente a D. Federico presente. «Como corrieron algunos rumores —escribe

(30) *El Krausismo español desde dentro. Sanz del Río. Autobiografía de intimidad*. Madrid. Tecnos. 1978. p. 336-337.

(31) *Ibid.* pág. 295.

(32) *Ibid.* p. 340.

Jiménez-Landí— de que D. Julián había querido recibir los Santos Sacramentos... los testamentarios Manuel Ruíz de Quevedo... Federico de Castro... lo desmintieron en una carta que nos interesa también por hablarnos de sus últimas horas»⁽³³⁾. De acompañante en el cortejo fúnebre lo encontramos asimismo entre el grupo de los krausistas más significativos. «El traslado del cadáver desde la casa mortuoria al Paraninfo de la Universidad se realizó el mismo día 12 a las cinco de la tarde. En la presidencia figuraban D. Antonio M^a. García Blanco... Las cintas, azules y encarnadas —colores de Filosofía y Derecho— que colgaban del ataúd sobre un modesto coche funerario fueron llevadas por Salmerón, Giner, Federico de Castro, Tapia, Sales y Ferré...»⁽³⁴⁾.

En Jiménez Landí encontramos dos referencias a Federico de Castro con motivo de la segunda cuestión universitaria. La primera la pone en la pluma de Giner que, escribiendo a Silvela, le dice: «Hoy recibo de Moret (desde Madrid) una carta de condoléance (sic.). ¿Qué hará? Ya sabe Vd. que han protestado al fin con mayor o menor tibieza, Federico, Sales, Barnés, Machado, Pérez Pujol...»⁽³⁵⁾. Y en la página 484, escribe Jiménez Landí de nuevo: «A la lista de los que protestaron, hemos de añadir los nombres de Federico de Castro, Pedro Fuster... Pero ninguno fue sancionado por el Gobierno. Tal vez retiraron sus protestas o la hiciesen en términos que la superioridad no creyó punibles, también cabe que los Rectores no las cursaran».

Por lo demás, Castro volverá a aparecer tímidamente en la literatura krausista con motivo de la polémica sobre la ciencia española.

1.4. Federico de Castro, importador del krausismo en Sevilla

«Si de la capital, en donde solamente hasta este momento

(33) *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente. I Los Orígenes*. Madrid. Taurus. 1973. p. 335.

(34) Martín Buezas, A. Op. Cit. p. 331.

(35) Op. cit. pág. 469.

hemos visto desarrollarse la *nueva filosofía*, pasamos a las provincias, encontramos aquí algunos centros en donde, lejos de la Corte y sus ajetreos, hacía fervientes adeptos. Algunos de ellos fueron sus mejores representantes. En efecto, en esta España con provincias tan distintas... y que un altivo regionalismo las caracteriza, los centros universitarios provinciales conservaban más vigor que en un Estado fuertemente centralizado... De todas estas capitales Sevilla era una de las más orgullosas de su pasado filosófico (y haciendo el autor de esta cita alusión implícita a D. Federico de Castro, añade): sus panegiristas le atribuía todas las glorias de España, desde Séneca y San Isidoro, y no aceptaban que la época actual la desposeyese de su supremacía que les parecía indiscutible»⁽³⁶⁾.

«La Universidad de Sevilla fue, después de la madrileña, quizá la más influida por el krausismo»⁽³⁷⁾.

Me ha parecido oportuno iniciar las páginas de este apartado con la indiscutible autoridad de Monseñor Jobit porque creo que la rigurosidad de su obra está fuera de toda sospecha. Y es que, por lo que veremos en las páginas siguientes, vamos a contemplar un mismo fenómeno repetido en Madrid y en Sevilla. En la Villa y Corte impulsado por Sanz del Río y el grupo de simpatizantes que le rodean; en Sevilla por Federico de Castro y sus no menos incondicionales de primera hora. Ambos movimientos se generarán en los ámbitos universitarios para asaltar sin la mínima oposición las tribunas culturales de la sociedad. La sociedad, a su vez, se verá tan identificada con su Universidad que por primera vez se encontrará en sus aulas como en su propia casa. Ningún movimiento intelectual, ni siquiera en nuestros días, ha provocado una simbiosis entre sociedad y universidad como la que proporcionó el krausismo y sus simpati-

(36) Jobit, P. Op. cit. pág. 54.

(37) Jiménez-Landi, A. Op. cit. pág. 285.

zantes⁽³⁸⁾. Como se sabe, sacar la cátedra de la universidad e introducirla en los diversos ambientes culturales de la sociedad fue una de las más espectaculares realizaciones de los discípulos de Sanz del Río que, apenas se les brindó la ocasión, saltaron a la palestra pública, tal como veremos en las actividades del catedrático de Metafísica de la Universidad de Sevilla. Reforma de la Universidad y cultura popular, he aquí dos proyectos utópicos en los que los krausistas hipotecarían sus mejores esfuerzos.

Veamos esto en Federico de Castro y el testimonio de Jobit se nos hace nuevamente imprescindible, a sabiendas incluso, de ser acusado de plagio. «Decano, después rector, —escribe Jobit— D. Federico de Castro conoció en Sevilla la misma popularidad que Sanz del Río, del que fue un discípulo constante y fiel, en Madrid. Sus 43 años de enseñanza de Metafísica y de Historia en la misma universidad le valieron un gran número de alumnos incondicionales que conservaron si no la integridad de la doctrina krausista, al menos la dirección que la misma implica «du pôle Moi au pôle Dieu». Bajo su iniciativa se creó, a imitación del Ateneo madrileño, un Ateneo Hispalense al que había precedido una excelente revista, rica en documentos krausistas. Ayudado por dos colegas, Francisco Barnés y M. Sales y Ferré, D. Federico contribuyó a editar algunos manuscritos de Sanz del Río, y si la actividad de los krausistas sevillanos fue mermada por la retirada de Sales y Ferré que, poco a poco, pasó al positivismo; por unas polémicas que eran de esperar en una ciudad en la que ejercería el consejero de Navarro Villoslada y amigo

(38) A este respecto escribe M. de la Revilla: «Por largo espacio de tiempo una sola escuela ha dominado entre nosotros, con imperio tan absoluto, que casi ninguna oposición hallaba en su camino. El krausismo, que es la escuela a que nos referimos, avasallaba todas las inteligencias, imperaba en universidades y ateneos, educaba bajo su exclusiva influencia a la juventud y era el único representante en España de la Filosofía moderna». (Manuel de la Revilla. *Revista de España*, 47 (1875). Tomada de G. Fraile: *Historia de la Filosofía Española. Desde la Ilustración*. Madrid, B.A.C. 1972. (2 vols.). T.II. p. 174.

de Menéndez Pelayo, el canónigo Mateos Gago, fue sin embargo fecunda y merecía que se le prestase atención»⁽³⁹⁾.

Desde 1861 en que Castro toma posesión de su Cátedra hasta 1865 no hemos encontrado documentación que nos hable de la actividad del profesor krausista en la Universidad hispalense. Es, al iniciarse el curso 1865-66, cuando poseemos testimonios indirectos de un acto académico en el que «hizo su recepción solemne en el Claustro de Catedráticos de esta escuela el joven krausista D. Federico de Castro Catedrático de Metafísica. En el discurso que leyó.... y que tuvo por objeto la biografía de un médico filósofo valenciano.... entró a tambor batiente leyendo una calurosa inventiva contra la Facultad de Teología.... El Sr. Castro —continúa el autor—, remontándose a la altura trascendental de cualquier literato callejero nos habló de la Inquisición y sus horrores, de Felipe IIº y la previa censura con que mató el pensamiento etc., y refiriéndose al Renacimiento, entre otras frases huecas... dijo las siguientes: ¿Qué hizo la Teología en España? Fundar hospitales para mantener la holganza»⁽⁴⁰⁾. Parece que fue este el primer acto en público de D. Federico y que aprovechó para hacer su primera profesión de fe krausista ante el Claustro Universitario. Según refiere el propio Mateos-Gago, por esta época ya contaba el paladín del racionalismo armónico con un grupo de alumnos, «la comisión de aplausos» les llama, entre los cuales habría esparcido abundantemente la semilla de aquel «diluvio de mortíferos vapores que nos vienen de la Ger-

(39) Jobit op. cit. p. 55.

(40) Mateos-Gago y Fernández, F. «Discurso inaugural para el Curso de 1865 a 66 leído en la solemne apertura de estudios de la Universidad Literaria de Sevilla el día 14 de enero de 1866». En la obra del autor *Colección de Opúsculos*. Sevilla. Imp. y Libr. de D. Antonio Izquierdo. 1869 y 1877. 2 vls. T.I., 1º p. 31-32. El estudio de esta polémica fue el tema que presenté en el III Seminario de Historia de la Filosofía Española en Salamanca, 1982, bajo el título: «El krausismo en Sevilla. Su primera manifestación pública. (Anotaciones sobre una polémica)». Dicha ponencia se encuentra en prensa.

manía»⁽⁴¹⁾. El interés que encierra el discurso reside principalmente en el conocimiento que nos proporciona acerca de lo que los «ultramontanos» pensaban sobre el krausismo. Como se verá se repite en Sevilla lo que ya en Madrid había ocurrido con Ortí y Lara, Navarro Villoslada, etc., recogido en *El Pensamiento español*, y que también vemos repetirse en Cádiz entre el krausista y discípulo de D. Federico, Alvarez Espino y el «neo» Adolfo de Castro, y en Badajoz entre el canónigo Fernández Valbuena y el krausista Romero de Castilla. La polémica, por la fecha en que tiene lugar, hay que enmarcarla en lo que se ha llamado la campaña de los «textos vivos».

Por lo que respecta a D. Federico de Castro, parece ser que con este discurso había cumplido un ineludible deber moral, aprovechando la primera oportunidad que se le brindaba, para exponer ante el claustro las nuevas doctrinas introducidas en España por el pensador de Illescas. A partir de este acto, Castro renunciaría a este tipo de proselitismo agresivo para continuar su adoctrinamiento de una manera más tranquila en la Cátedra o en los círculos culturales de la capital. No cabe duda que las palabras pronunciadas en aquella ocasión debieron herir la sensibilidad de los estamentos más conservadores tanto del claustro como de la sociedad sevillana; la misma prensa se hizo eco del «escándalo» producido por el krausista y la polémica que se entabló con los «neocatólicos» oficiales a partir de esta intervención. Es el mismo Mateos-Gago el que nos ha dejado un testimonio del ambiente que comenzó a respirarse en la Universidad a partir de este momento. «En rigor de verdad —contesta el canónigo a un periodista— nunca hubo lucha de facultades en nuestra universidad literaria. Lo que hubo fue que al entrar en nuestro claustro el joven catedrático D. Federico de Castro, primer krausista que nos enviaron de Madrid el difunto Sanz del Río y compañía, quebrantó con su intemperancia la santa paz y buena armonía que hubo siempre entre los profesores. Dícese que traía

(41) Ibid. 63.

para ello instrucciones especiales de los jefes de la secta. Lo cierto es que no salió muy airoso de su primera batalla y no volvió por otra»⁽⁴²⁾. Gómez Molleda, resumiendo estos incidentes, escribe: «El ambiente sevillano se verá así frecuentemente alterado por aires de batalla intelectual. El canónigo Mateos-Gago, uno de los representantes en la Ciudad de la opinión tradicional, ardiente polemista... alzaré la voz repetidamente en son de protesta»⁽⁴³⁾.

Las citas hablan por sí solas y no necesitan comentarios. Fue, según nos dice, la primera batalla del primer krausista que no volvió a repetir. Efectivamente, en adelante, nos vamos a encontrar con un Federico de Castro entregado en cuerpo y alma a su tarea docente en la Cátedra, en el café, en la Academia o Ateneo, en un diálogo abierto, tranquilo, constructivo.

1.5. Situación académico-política de la Universidad hispalense. El proyecto de reforma del Rector Federico de Castro.

El panorama académico e ideológico que presenta la Universidad hispalense en los primeros años del magisterio del profesor Castro no difiere esencialmente del que se respira en el resto de las universidades del país. En un análisis que encontramos del mismo se nos describe en los siguientes términos: «en la Universidad española de aquellos años había lógicamente más de una forma de entender la verdad. Verdad de los neoescolásticos, que han resucitado con nervio la tradición... verdad de los krausistas arrebujaos en su idealismo recién estrenado. Grupos, sectores, amigos y enemigos. Por encima de todos ellos, la verdad del poder, a quien no gusta aquella primera efervescencia pre-

(42) Mateos-Gago. Op. cit. p. 178-179 y nota 2.

(43) Gómez Molleda, M.D. Op. cit. pág. 293.

revolucionaria. Cada vez reduce más los límites permitidos a aquellos catedráticos y profesores, lanzados hacia el descubrimiento de la verdad, desde la cátedra y el libro, en el periódico y en la revista; crispados en las banderías y en las luchas, que soñaban en una Universidad más alta, una España mejor, una convivencia más justa»⁽⁴⁴⁾.

Pero nada de esto último podía tener un cauce adecuado porque, como señalan los mismos autores, a los políticos: «les interesaba muy poco la ciencia que la universidad puede adquirir o transmitir, simplemente mantienen esta institución como instrumento de formación de élites y de transmisión de la ideología propia, sólo en muy último término les preocupa su potencia intelectual y crítica, su conservación del saber y hacer saber»⁽⁴⁵⁾.

La Universidad andaluza no era una excepción en el contexto de esta panorámica agravada aún más por los incidentes provocados a raíz de la Revolución de Septiembre⁽⁴⁶⁾. No cabe duda que esta Revolución marcó un hito en la historia de España y muy particularmente en la política universitaria. Hay que reconocer, sin embargo, que sus comienzos fueron tan desastrosos como todo lo que suele ocurrir en los primeros momentos de una revolución. Refiriéndose concretamente al impacto de la misma en la Universidad sevillana, escribe Montoto: «La Revolución vestida de libertad de enseñanza, entró en la Universidad y asaltó las aulas. Los catedráticos no preguntarían las lecciones, las explicarían... Fuera las notas; aprobado o suspenso... ¿Quién pone vallas a la inteligencia del estudiante? ¿Puede aprender en un solo curso las diez y seis o diez y ocho asignaturas de la carrera? Si las aprueba, désele el título de licenciado... A borbotones

(44) Mariano Peset-José Luis Peset. *La Universidad española. (Siglos XVIII y XIX) Despotismo ilustrado y Revolución liberal*. Madrid. Taurus. 1974. págs. 481-2.

(45) Mariano Peset-José Luis Peset. Op. cit. pág. 450.

(46) De este tema me ocupé en una Comunicación inédita que, bajo el título «Revolución de 1868 y krausismo en Sevilla» presenté en las IV Jornadas Andaluzas de Filosofía. Huelva 1982.

salían de la Universidad abogados, literatos y científicos. Niños con la leche en los labios lucían más borlas que tienen las mantas zamoranas...

Se aflojaron los vínculos del compañerismo o, por mejor decir, no hubo camaradas; porque el mayor número de los escolares no asistían a las clases»⁽⁴⁷⁾.

Comentando esta peculiar situación, producto de la reivindicación del estamento estudiantil, escribe Pablo-Romero: «Para los profesores universitarios (muchos de ellos krausistas), estas libertades, entendidas por los estudiantes como la inasistencia a clase y la proliferación de algaradas y manifestaciones, significarán una profunda desilusión. Especialmente lo son para quienes en 1868, en aquellos días de grandes disturbios, rigen los destinos de la Universidad de Sevilla: el rector Don A. Machado y Núñez y el Decano de Filosofía y Letras Don F. de Castro y Fernández»⁽⁴⁸⁾.

Si en el estamento estudiantil se respiraba este espíritu de anarquía, entre los claustrales la situación no era tampoco la más propicia para reconducir la política universitaria a una solución medianamente satisfactoria. Así se desprende de una Circular del entonces Rector D. Antonio Machado y Núñez, dirigida a los Decanos de las distintas facultades del distrito, y que refleja el clima reinante entre el profesorado. Dice así el Rector en escrito del 30 de Noviembre de 1869: «Uno de los grandes males que en los pasados y presentes tiempos han afligido a nuestra patria, ha sido el espíritu de intolerancia política y religiosa de que estamos poseídos... El espíritu de intolerancia es hoy opuesto al Código fundamental del Estado... Estas reflexiones, tan sencillas como exactas, no tienen, sin embargo, aplicación en nuestra Universidad, y con grande sentimiento he sabido que al-

(47) Montoto y Rautenstrauch, L. *«En aquel tiempo... Vida y milagros del magnífico Caballero Don Nadie»*. Madrid. 1929. pág. 135 y ss.

(48) Pablo-Romero de la Cámara, María. *Historia del Ateneo de Sevilla (1887-1931)*. Sevilla. Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Sevilla. 1982. p. 11.

gunos, aunque contados individuos, pretenden hacer alarde de intolerancia... Por mi parte, no toleraré, que unos cuantos rompan el admirable concierto de voluntades...»⁽⁴⁹⁾.

Pues bien, es esta situación de algaradas por una parte y de intolerancia y polémica por otra la que va a servir a Federico de Castro de acicate para lanzarse tranquila pero contundentemente, y con la colaboración de su inseparable amigo, a la puesta en práctica de una reforma a fondo de la Universidad, reforma que, dicho sea de paso, estará inspirada, como veremos, en los más puros principios de la ideología krausista.

¿Cuáles eran las directrices que inspiraban esa reforma? Para contestar a esta cuestión echaré mano de un documento del propio Federico de Castro en el que, a modo de Libro Blanco, se contienen las líneas generales de su política universitaria. Se trata de una Circular que, como Rector, envía a los Decanos del Distrito el día 4 de octubre de 1870 y que, dada su importancia a mi entender, me voy a permitir ofrecer de ella un breve resumen⁽⁵⁰⁾.

«Considerábase antes el Estado —afirma el Rector Castro— como fuente de sabiduría, y establecía en consecuencia una ciencia oficial y obligada... en programas y reglamentos. Difundir esta Ciencia era entonces la misión del Profesorado... sin entrometerse a juzgar el sistema a que obedecían».

Como se sabe era este uno de los caballos de batalla de los discípulos de Sanz de Río. A toda costa intentaban terminar con

(49) Machado y Núñez, A. «Circular del Rector de la Universidad de Sevilla a los Decanos de las Facultades». En *Rev. mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias de Sevilla*. T.I. (1869). p. 287-8.

(50) Castro y Fernández, Federico de. «A los Decanos de las Facultades de Filosofía y Letras, Ciencias, Derecho y Medicina, de esta Universidad Literaria». En *Rev. mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias de Sevilla*. T.II. 1870. p. 314-5. Por lo que hemos podido comprobar esta Circular es muy similar a otra que el Rector de la Central de Madrid, D. Fernando de Castro, envía el 20 de noviembre de 1868 a los rectores de las Universidades de España y Ultramar.

el intervencionismo estatal. A este respecto escribe López Morilla, refiriéndose a Sanz del Río: «Sus discípulos, sin excepción alguna, fueron celosos defensores de la libertad de enseñanza contra la ingerencia, así tutelar como fiscalizante, del poder público»⁽⁵¹⁾. Por esta razón, las enseñanzas que hoy se imparten en las aulas universitarias no satisfacen ni las exigencias de la sociedad, ni compensan la dedicación del profesorado ni, menos aún, las ilusiones de nuestros universitarios. «No corresponde hoy la enseñanza... —escribe— a lo que de ella la sociedad necesitada tiene el derecho de exigir, y no ciertamente por culpa de los Profesores. Obligados éstos a explicar extensísimas asignaturas en angustioso término, apenas si pueden desflorar rápidamente sus principales capítulos ni profundizar cuestión alguna. ¡Qué extraño, pues, que el joven desespere de sí y de la Ciencia...!»

Mas, en los tiempos actuales, afirma Federico de Castro «la amplitud de facultades que la legislación vigente reconoce en los Claustros Universitarios, impone a estos nuevos deberes».

Y, amparándose precisamente en el espíritu de esta legislación, Castro va a exponer sus criterios pedagógicos asignando a la Universidad unas funciones específicas, ya que, como veremos en la Circular, el problema de la enseñanza no es ya una cuestión estatal sino personal, pues cada profesor es, desde ahora, responsable ante su conciencia⁽⁵²⁾ y ante la sociedad de la educación de las nuevas generaciones. En esta tarea únicamente la Ciencia debe ser el ideal que le guíe en su magisterio: «Hoy, libre la Ciencia de los lazos con que la política la encadenó... dueños los Maestros de completar los tradicionales ejercicios..., son responsables, si no ante la ley, ante la conciencia y la opi-

(51) López Morillas, J. *El krausismo español. Perfil de una aventura intelectual*. México. Fondo de Cultura Económica. 1956. p. 95.

(52) «Para el krausismo español, la ciencia no es el resultado frío, indiferente de la reflexión del sujeto sobre la realidad, objeto: es en su caso, un problema de conciencia. La ciencia —dice Sanz del Río— es cosa de conciencia». Posada, A. *Breve historia del krausismo español*. Universidad de Oviedo—Servicio de Publicaciones— 1981. p. 27.

nión pública por todas aquellas mejoras que siendo posibles, hayan dejado de plantear. Hoy no es una autoridad extraña, sino en la naturaleza de la Ciencia misma donde deben buscar el ideal que los guíe en su.... tarea».

De aquí que la docencia no consista precisamente en conseguir de los alumnos que repitan «servilmente, hasta con sus imperfecciones, la obra que sus mayores realizaron», por el contrario, la enseñanza universitaria para que sea completa y eficaz tiene que reunir, al menos, los siguientes requisitos:

a) por parte del profesor (función de la Cátedra) no imponer sus propios criterios, sino ayudar a que el alumno descubra la verdad, desarrollando sus propias facultades. A este respecto escribe: «No debe, por tanto, empeñarse vanamente el Profesor en imponerles sus propios pensamientos, sino respetando... las inteligencias... procurar desenvolver en ellas la fuente de verdad que encierran».

Pero nada de esto es factible desde la Cátedra, reducida a mera exposición doctrinal, si esta actividad no se completa con otras dos inherentes a la misma. Estas son:

b) «la ordenada lectura y meditación de los autores clásicos en la materia», (función de la Biblioteca) y

c) «la seria y prudente discusión del propio y ageno (sic) pensamiento», (función de la Academia).

«Así el espíritu del alumno —continúa el autor— ...se asimila primero, reflexiona y juzga en seguida, y acaba por producir su propia idea en ordenada oposición que le evite presunción y desánimo. Así la institución universitaria aparece completa con sus tres funciones esenciales: la Cátedra, la Biblioteca y la Academia»⁽⁵³⁾.

(53) La idea no es original del krausista sevillano sino que la encontramos ya en el Ideal de la Humanidad de Sanz del Río. Este escribe allí lo siguiente: «Hay en la institución científica (Universidad), llamando así la sociedad humana para la ciencia, una relación continua entre sus funciones particulares y las instituciones correspondientes, relación no por cierto arbi-

Y concluye el profesor Castro en su Circular con unas palabras que denotan su exquisita delicadeza personal, y su talante abierto tan característicos de aquellos «demócratas de Cátedra». Dice así: «Si V.S. y ese Claustro... encontraran acertadas algunas de sus indicaciones, sírvase V.S. comunicármelo a fin de proceder a su inmediata ejecución. Si, por el contrario, hallasen observaciones que oponerle, espero de su elevado criterio luz que me guíe en el firme propósito que me anima de no desaprovechar nada de lo que contribuir pueda al desarrollo y mejoramiento de los estudios de ésta por tantos títulos gloriosa Escuela».

En fin este sería, en líneas muy generales, el análisis de la situación académica y, a la vez, las nuevas directrices que debería adoptar la política universitaria para superar la crisis en que se encuentra. Se trata, en resumen, de desarrollar en el alumno un espíritu crítico, reflexivo, dialogante que le conduzca a pensar no con ajeno sino con pensamiento propio, según acabamos de leer.

Castro tenía fe en sus propias palabras y pensó sinceramente que, con esta actitud por parte del profesor y con las medidas materiales aludidas, podía conseguirse esa regeneración urgente, necesaria de la juventud universitaria. A esta tarea, como veremos a continuación, dedicó toda su vida profesional.

a) La labor de Cátedra

El Krausismo, como hemos indicado en algún lugar de estas páginas, fue un movimiento arrollador, omnipresente en casi todos los estamentos de la sociedad española durante casi dos décadas del siglo pasado. Muchos, y no todos concordantes, han

traria, sino nacida de la idea misma de la ciencia como obra y edificación total de su género. Estas funciones e instituciones interiores de la ciencia se reducen a tres: la Biblioteca, la Academia, la Cátedra». (Sanz del Río, *J. Ideal de la Humanidad para la vida*, con introducción y comentarios por don...2ª ed. Madrid. Imp. de F. Martínez García. 1871. p. 164).

sido los juicios que sobre este movimiento se han emitido, pero en lo que existe una mayor unanimidad es en considerar a sus afiliados como hombres austeros, trabajadores honrados⁽⁵⁴⁾ y fundamentalmente preocupados por el problema de España que quisieron resolver mediante la enseñanza prefiriendo, en los primeros tiempos, la universitaria. La Cátedra para ellos fue la panacea y la cancha más propicia para la urgente regeneración del país. Creo que es el propio Méndez Bejarano el que, en algún lugar de la obra aquí varias veces citada, nos habla de que se repartían las cátedras entre sus afiliados y simpatizantes. Para el español de a pie esta práctica le es bastante familiar, máxime cuando se tiene entre manos el poder político y el académico al mismo tiempo. Sea lo que fuere lo que es innegable es que, en su función docente —y esto no es ya tan familiar al español de a pie— fueron intachables. De esta manera ha podido escribir el Abad Jobit citando a Adolfo Posada que éste «no exagera cuando afirma todavía que, en la enseñanza oficial, nada se ha hecho más que bajo la influencia de los hombres formados o inspirados por el krausismo españolizado»⁽⁵⁵⁾.

Esta entrega incondicional, esta labor intachable, esa coherencia entre la teoría y la praxis tiene en la Universidad de Sevilla un modelo que se llama D. Federico de Castro, sobre cuya actividad como maestro vamos a traer aquí algunos testimonios que hablarán por sí solos. Recuérdese lo que hace un momento proponía en su Circular y escuchen lo que su hijo nos dice: «en su función docente era tan exageradamente cumplidor de su deber que, a no impedírselo causa realmente insuperable, jamás faltó a clase... Tan sugestivo era en la exposición de materia tan abstrusa como la Metafísica, que los estudiantes, no sólo no se le impacientaban, sino que, al concluir la clase, le rodeaban,

(54) «Estudiosos, inasequibles a la sonrisa y al tabaco, vestidos de oscuro, correctos en sus modales y demócratas en política». (Comellas, J.L. *Historia de España Moderna y Contemporánea*. Madrid. Rialp. 1968. (2ª edic.) pág. 479).

(55) Jobit, P. Op. cit. pág. 163.

acompañándole a pasearse hasta su casa, y si iba al café, con él entraban, y, en este caso, sentados, y en el otro, peripatéticamente, «don Federico», como todos le nombraban, con procedimientos semejantes al socrático, que él tanto admiraba, y dejando a los escolares que le preguntaran, interrumpieran, contradijeran y expusieran y defendieran opiniones opuestas a las por él profesadas, convertía la prolongación del aula por modo espontáneo y libre de todo artificio y pedantería... en que aquella academia que recomendaba». (*Disc.* págs. 7-8).

El propio Jobit, que tuvo la gran suerte de manejar sus escritos y de hablar en Sevilla con algunos de sus discípulos y amigos, nos ha dejado esta imagen viva del maestro con sus alumnos. «Cuando se pasa por la calle Federico de Castro de Sevilla⁽⁵⁶⁾, por la que el maestro, rodeado de sus discípulos como un filósofo de la antigüedad, se dirigía al Ateneo discutiendo con ellos sobre las cuestiones que más pudieran interesarles e instruirles y continuaba, de una manera más familiar y más fecunda, la clase iniciada en la Universidad.... se comprende mejor todo lo que ha sido el krausismo español en las horas difíciles de este fin de siglo»⁽⁵⁷⁾.

Con estos procedimientos, con esta actitud y esta entrega, no debe sorprendernos que, como escribe su hijo «No sólo iban a la suya los alumnos matriculados, sino los que habían aprobado la asignatura y algunos eran ya Licenciados y Doctores en aquella Facultad o en otras, estudiantes de Derecho y aún de Medicina, todos los que... por puro amor a la ciencia, se preocupaban de complementar la enseñanza universitaria». (*Disc.* pág. 8)⁽⁵⁸⁾.

Y algo más adelante continúa aludiendo a esa otra faceta de

(56) Recuérdese, como antes apuntábamos siguiendo a su hijo, que los alumnos de Castro habían conseguido del Ayuntamiento que rotularan la calle donde estaba el Ateneo, (hoy Cuna), con el nombre de D. Federico de Castro.

(57) Jobit, P. Op. cit. p. 162-3.

(58) Adolfo Posada refiriéndose a D. Julián escribe recogiendo un texto de Gi-

los krausistas como depositarios de la verdadera ciencia y de la que se consideraban sus sacerdotes. «Las puertas de su modesta casa estaban siempre abiertas, como prolongación del aula universitaria, para recibir a cuantos estimaban útil su consejo en la dirección de su vida ética y científica... iban los que se interesaban por la ciencia, los que deseaban ser orientados, no sólo en los estudios filosóficos, sino en los históricos o en los literarios, e iban presentándose tales cuales eran, creyentes o descreídos, profesando tales o cuales ideas... Por eso le reconocieron y aún le reconocen algunos que viven como indiscutible maestro en la formación de sus espíritus, los que, sin embargo, no han compartido nunca su credo filosófico». (*Disc.* pág. 8-9).

El espíritu de tolerancia y la firmeza en sus creencias quedan también patentes en este testimonio.

Con la autoridad de dos estudiosos del tema y conocedores directos de la actividad de D. Federico como maestro, voy a cerrar este apartado. Refiriéndose Méndez Bejarano a la actividad del krausista a raíz de iniciarse el Sexenio Revolucionario, escribe: «creo que en ninguna parte se sintió como en Andalucía, y principalmente en su capital, el vigoroso impulso intelectual de la revolución de Septiembre de 1868. Preparado el terreno por Contero y sus discípulos hegelianos... llegó D. Federico de Castro, entonces en la fuerza de la edad y del entusiasmo, y,... despertó en la juventud el amor a la reflexión, y con sus admirables explicaciones de Historia de la Filosofía, vulgarizó el conocimiento de los sistemas antiguos y modernos, estudiándolos sin prejuicios en fiel y clara exposición»⁽⁵⁹⁾.

Otro alumno de los primeros tiempos de D. Federico en la

ner. «La acción de influjo del filósofo en su cátedra no se produjo sólo sobre el grupo de discípulos íntimos. Es de advertir, dice Giner, que a la clase de Sanz del Río, de donde estuvieron siempre eliminados los problemas políticos y religiosos, asistían desde un principio, mezclados con sus estudiantes propiamente dichos, hombres formados, profesores, escritores, académicos, políticos, etc.». Op. cit. p. 31.

(59) Méndez Bejarano, M. Op. cit. p. 403.

Universidad sevillana, —Domingo Barnés—, en el prólogo que hace a las obras de Giner de los Ríos, escribe lo siguiente refiriéndose a este último: «Recataba a veces su propio pensar, sobre todo en su cátedra, con grave desasosiego por parte de los que procedíamos de una enseñanza tan estructurada, ceñida, coherente, sistemática y doctrinal como la de nuestro venerado maestro, D. Federico de Castro»⁽⁶⁰⁾. Y el mismo Giner de los Ríos, en 1907, muerto por tanto D. Federico, escribe estas líneas en honor de otro krausista, Jacinto Messía, discípulo de Castro, el cual según Giner, fue «despertado en plena Sevilla a la tercera dimensión del espíritu por aquel singular maestro penetrante, Federico de Castro (uno de los hombres extraordinarios de la España intelectual moderna)»⁽⁶¹⁾.

Indudablemente, los testimonios aquí aducidos, exceptuando los de Jobit, provienen todos de la pluma de krausistas o filokrausistas. Debo confesar que no dispongo de otros, mientras no se lleve a cabo un estudio en profundidad del krausismo en provincias. No debe olvidarse tampoco el juicio que, páginas atrás, incluíamos de Menéndez Pelayo sobre su originalidad y preparación intelectual. También es del autor de los Heterodoxos aquella frase, que nos recuerda su hijo y que nosotros retomaremos en otro lugar, de que «Federico de Castro debía haber sido Catedrático de Literatura» (*Disc.* p. 16), por la opinión que tiene sobre el origen de nuestro teatro y que se expone en su obra «Cervantes y la Filosofía española». Por supuesto, estos testimonios tenían que constatar sensiblemente con los emitidos por el canónigo Mateos-Gago que, ya de entrada, llama a nuestro autor «la sibila del krausismo», o bien, «la espada tudesca de finísimo temple»⁽⁶²⁾, y que vimos anteriormente calificarlo de «literato callejero» profiriendo «frases huecas».

(60) En *Obras Completas de F. Giner de los Ríos*. XVII. T.II. *Ensayos menores sobre educación y enseñanza*. Madrid. Espasa-Calpe. 1927. Nota preliminar por D.B. y S. p. VIII.

(61) Op. cit. XVI. T.I. pág. 68.

(62) Op. cit. T.II. p. 423 y 464.

b) El complemento de la Cátedra: la fundación de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras y el Laboratorio de Químicas.

Como decíamos, la labor de Cátedra como medio de transmisión de una enseñanza viva, directa, dialogante, es un factor fundamental pero no único, sino que exige de otros medios que lo completen. Entre ellos, según proponía en su Circular, debe potenciarse el trabajo personal del alumno con los textos vivos de los pensadores, a los que debe frecuentemente manejar preguntando y dialogando. Convencido de esta necesidad, nuestro profesor apenas se le brinda la ocasión, lo primero que emprende es la creación de la Biblioteca de la Facultad de Letras. Es también a su hijo al que debemos la información. «A su iniciativa, como Decano, se debe la formación de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, que con la valiosísima cooperación que, como Rectores, le han prestado don Feliciano Candau y don Joaquín Hazañas, y el espléndido donativo que este Catedrático hiciera, no hace mucho tiempo, constituye hoy un excelente instrumento de trabajo para profesores y alumnos» (*Disc. pág. 7*).

Esta iniciativa la llevó a cabo con toda seguridad en 1869 al año siguiente de acceder por primera vez al Decanato, según podemos colegir de una reseña que aparece este mismo año en la *Revista mensual* en la que refiriéndose a D. Federico, leemos: «el no menos ilustrado y diligente Decano de Filosofía y Letras, se dedica entre otros importantes trabajos a formar una biblioteca de la Facultad en donde puedan consultarse los últimos adelantos de sus respectivas enseñanzas»⁽⁶³⁾.

Pero, igual que vamos a presenciar al krausista sacar la Cátedra del recinto universitario instalándola en la calle o en los centros culturales de la sociedad, vemos ahora a D. Federico solicitar, como Decano, al «dignísimo Bibliotecario Sr. Escude-

(63) Conf. *Revista mensual*... T.I. 1869. p. 30.

ro»⁽⁶⁴⁾, que abra las puertas de la Biblioteca por la noche y en horas extraordinarias para que en ella consulten todos cuantos tuvieran deseos de saber. Es más, según escribe en su Circular a los Decanos, ruega, al mismo tiempo, «a los ilustres individuos de ese Claustro que acompañen todas sus explicaciones con notas de los autores principales que se hayan ocupado del asunto»⁽⁶⁵⁾.

Pienso que el detalle fue insólito y, como tal, irrepetible en la historia de la Universidad española. Desgraciadamente hemos de reconocer lo ideal del proyecto, pero hay que lamentar sus negativos resultados pues, según hemos podido comprobar en las páginas de la «*Revista mensual*» la biblioteca tuvo que cerrar a los dos años, por inasistencia de público. Dice así la reseña, refiriéndose a los resultados positivos que ha dado el abrir la Biblioteca Nacional de Madrid por la noche: «y aquí no podemos menos de hacer notar un doloroso contraste: la Biblioteca de la Universidad de Sevilla se abrió con el mismo objeto un gran número de noches del invierno pasado y tuvo que cerrarse por la desdeñosa indiferencia del público sevillano. Sobran comentarios»⁽⁶⁶⁾.

En este caso para que los estudiosos de las letras no fueran los únicos privilegiados, también Federico de Castro trabajaría para conseguir un laboratorio para los hombres de Ciencias. De esta manera, ayudado por su gran amigo Machado y Núñez, instalaría el primer laboratorio de Química. He aquí el testimonio de su hijo: «En su vida universitaria, como Rector, instala el primer laboratorio de Química, en amplio y decoroso local, llenando las exigencias de la ciencia de entonces». (*Disc.* pág. 6).

c) La creación de la Academia, un proyecto fallido en el ámbito universitario.

La tercera función que Federico de Castro encomienda a la

(64) Ibid.

(65) Castro y Fernández, F. Op. cit. p. 316.

(66) «Memoria del Bibliotecario de la Nacional, Sr. Hartzembusch, en principio del presente año 1871». En *Revista mensual...*, 1871, T.III. p. 43.

Universidad es, según decíamos, la de la fundación de una Academia que, como complemento de la Cátedra, tendría como misión, según nos decía, «la seria y prudente discusión del propio y del ajeno (sic) pensamiento».

Da la impresión que en este proyecto, concebido inicialmente como una actividad escuetamente universitaria, el profesor Castro no fue muy afortunado.

Es posible que el ambiente que respiraba la Universidad sevillana, según escribíamos antes, no era el más idóneo para llevar el proyecto a cabo.

En la propia Circular el mismo Rector reconoce que, dadas las circunstancias, era precipitado organizar la Academia. Estas son sus palabras: «mayores dificultades presenta el establecimiento regular de... conferencias (pues) para que sean verdaderamente útiles y no degeneren en retórica superficialidad necesitan que las dos primeras funciones académicas hayan adquirido cierto desarrollo (por tanto) no parece conveniente iniciarlas todavía»⁽⁶⁷⁾.

A pesar de esta postura de cautela, también había rogado al responsable de la Biblioteca que abriera sus puertas en horas extraordinarias para que, además de las consultas bibliográficas, «se dieran en la Universidad conferencias públicas con amplia libertad de criterio y de doctrina científica, en las que se daban a conocer los últimos descubrimientos que, por entonces, se hacían en las diferentes ramas del saber» (*Disc.* pág. 7).

De cualquier manera, este aparente fracaso, lo va a compensar Castro con lo que, a continuación, vamos a mostrar.

1.6. Un impulsor de la cultura y la ciencia en la sociedad sevillana.

Pero, si según parece, esta última empresa no alcanzó, por las razones que fueran, el éxito deseado, no por ello el inquieto

(67) Conf. «A los Decanos...» pág. 316.

profesor cesaría en su obsesivo propósito de crear y potenciar órganos e instituciones de difusión de la ciencia y la cultura que, trascendiendo el reducido ámbito universitario, repercutieran en los círculos intelectuales de la capital andaluza. En esta empresa el krausista no abriría la brecha en solitario sino que son varios los universitarios más progresistas, y de las facciones ideológicas más diversas, los que se lanzan a la conquista de la cultura popular creando centros, colaborando en revistas y tertulias, difundiendo entre la sociedad esos saberes que habían adquirido durante largos años en la vida universitaria. *La Revista mensual* que, para estos años, no deja de ser una fuente inapreciable de información, nos advierte lo siguiente: «La libertad de enseñanza, conquista la más importante de la revolución de Septiembre, ha producido en Sevilla, como en ninguna otra capital de España, sus naturales frutos. Apenas proclamada, todos los hombres amantes de la Ciencia, se agruparon para difundirla, sacrificando a tan elevado y noble propósito las pasiones de partido y las diferencias de escuela. Sólo así hemos podido llegar hasta envanecernos con la creación de varios centros de enseñanza, que hacen esperar notables adelantos en la Ciencia y rápidos progresos en la educación del pueblo condenado a la ignorancia como base segura de la dirección arbitraria del Estado»⁽⁶⁸⁾.

No cabe duda que con estas iniciativas iba a comenzar una nueva etapa para la cultura española en la que tanto la universidad como la sociedad iban a salir enriquecidas con estos contactos. Pero, sobre todo, estaban sentándose las bases para terminar con una situación obsoleta de la Universidad que, según veíamos antes, ofrecía un panorama deplorable y que, como nos dice el mismo Giner, se iba haciendo de día en día irrecuperable. No deja de ser significativo el análisis que el discípulo de Sanz del Río nos ha dejado, referente a este divorcio entre universidad y sociedad: «la universidad y la sociedad, —escribe—

(68) En *Revista mensual*... T.I. 1869, p. 29.

distantes, divorciadas, no se ayudan entre sí; y aquélla, falta de aquella atmósfera de simpatía, de respeto, de atención diligente, de esa cooperación que estimula, que discute, que aprueba, que censura, que exige, que la obligaría a hacer cada vez mejor su obra, siente de día en día aumentar su soledad, disminuir su cohesión, enturbiarse la conciencia común en sus miembros, y se limita a vegetar en su labor mecánica, entristecida por la densa niebla del ideal, en medio de la indiferencia y del vacío, sin poder salvarse por sí sola, como ninguna institución social lo puede»⁽⁶⁹⁾.

Aunque no encontremos en Castro una declaración de principios similar, su labor no deja de ser un reflejo de estado de ánimo semejante al que encontramos en las amargas palabras de Giner. De aquí que Federico de Castro se nos presente no sólo como un responsable reformador de la vida académica sino también como un infatigable impulsor de la cultura y la ciencia en aquella sociedad sevillana.

En las páginas siguientes voy a aprovechar para hablar de la realizaciones del Profesor Castro en favor de la cultura sevillana, así como para presentarlo en diversos centros culturales participando activamente en polémicas, difundiendo y defendiendo su «armonismo» hasta tal extremo de llegar a perder por lo mismo algunos de sus mejores amigos y colaboradores.

En primer lugar, Castro es, junto con Machado y Núñez y el hegeliano F. Escudero Perosso, el fundador en 1871 de la Sociedad Antropológica Sevillana. Sobre los orígenes de esta sociedad y lo que significó en el ámbito cultural, escribe Méndez Bejarano: «al calor de la Revolución, los Catedráticos de distintas opiniones multiplicaron las doctas conferencias y crearon una importantísima institución docente que elevó en poco tiempo el nivel general de la cultura, la Sociedad Antropológica... Celebraba la Antropológica sus sesiones en la clase más amplia de la Universidad y era tal el entusiasmo público para escuchar las

(69) En Mariano Peset y J.L. Peset. Op. cit. págs. 194-195

discusiones, que se necesitaba acudir mucho antes de la hora para poder encontrar sitio»⁽⁷⁰⁾.

Dicha Sociedad, y siguiendo la información de Méndez Bejarano, estaba articulada en tres Secciones que correspondían a la de Antropología Física, que tenía como presidente al ya mencionado Machado y cuyo cometido era el estudio del hombre como ser de la naturaleza. La de Antropología Psíquica, lo estudiaba como ser espiritual, siendo su presidente Escudero Peroso. Finalmente Federico de Castro presidía la de Antropología Social que consideraba al hombre en sus relaciones espíritu-materia.

Fue precisamente en las sesiones de esta Sociedad, según nos recuerda Núñez Ruíz, «en la que se debatieron las nuevas teorías antropológicas y donde comenzaron a sonar los nombres de antropólogos positivistas como F. María Tubino, Rafael Tuñón, y poco después el de Sales y Ferré»⁽⁷¹⁾. También deben añadirse los de D. Antonio Machado y Núñez que, en una de las sesiones aquí celebradas, se confesará públicamente partidario del positivismo, iniciado —nos dice— por Bacon y puesto en práctica por Cuvier y otros sabios experimentalistas, pero no de Augusto Comte cuyos métodos son insatisfactorios⁽⁷²⁾; y también el de su hijo, Machado y Alvarez, cuyas intervenciones se encaminarán por los mismos derroteros que las del padre.

Me van a perdonar que me refiera a título de curiosidad a dos sesiones que tienen lugar en esta sociedad para mostrar así el nivel científico que alcanza esta institución, iniciativa del profesor sevillano y el protagonismo que éste juega en estos centros

(70) Méndez Bejarano, M. Op. cit. p. 404. Según este autor, «la Sección Social discutió la proposición de redactar una Circular dirigida a las sociedades antropológicas de Europa y de América manifestando los inconvenientes que se originan de los matrimonios celebrados antes del desarrollo físico y moral y una exposición a las Cortes Españolas en idéntico sentido. (Ibid.).

(71) Núñez Ruíz, D. *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*. Madrid. Tucur Ediciones. 1975. pág. 56.

(72) Conf. Revista mensual... T.III. 1872. pág. 474.

culturales y científicos. Es la *Revista mensual* la que se hace eco de las mismas. «Todos los lunes (la sociedad) celebra sesiones públicas en que se discuten los temas presentados por los socios. No era de nuestro propósito el ocuparnos de estos debates; mas en vista del interés que han despertado en el público sevillano, nos vemos en el caso de hacer de ellos siquiera sea una ligera reseña». La conferencia, se nos dice, estuvo a cargo de D. Vicente Chiralt y versó sobre el «Bioplasma o base plástica de la vida». Concluida la exposición, se abrió el debate en el que se nos dice que aparecieron «dos opuestas tendencias: la positivista, representada por D. Rafael Tuñón, y la racionalista, sostenida por D. Federico de Castro».

Rafael Tuñón, desde la óptica positivista «declaróse franco y decidido partidario de la experiencia, como única fuente de conocimiento. Sólo, afirmaba, pueden conocerse los fenómenos y sus causas inmediatas: el infinito mismo no puede ser conocido por nosotros...»

A esta defensa contesta Castro con un breve discurso en la línea de la más genuína doctrina krausista, defendiendo el poder de la Razón por una parte, y la concepción de la vida como una totalidad que aglutina armonizando al Espíritu y a la Naturaleza, realidades antagónicas. El redactor nos presenta la posición del krausista en los siguientes términos:

«Explicó el Sr. Castro detenidamente el concepto de Naturaleza, cuyo carácter es la totalidad y el completo encadenamiento de las partes con el todo, en oposición al del Espíritu, al que asignó como distintivo la absolutividad y la libertad. Hizo luego notar el carácter universal de la vida, que definió como la realización de la potencia en hechos, y terminó afirmando que en la razón se daba el conocimiento bajo todos los aspectos: el de lo permanente, el de lo mudable y la relación de causalidad, pues no es facultad individual y donde cabe error, sino conocimiento absoluto, universal, que nos muestra la eterna realidad, mediante la cual el entendimiento juzga y los sentidos experimentan».

Finalizadas las intervenciones se nos dice que «el presidente de la Sección D. Antonio Machado y Núñez resumió el deba-

te» porque se habían desviado del tema principal; «no se lamentaba, sin embargo, de esta desviación en cuanto había sido motivo de la interesante polémica entablada entre la escuela filosófica y la positivista»⁽⁷³⁾.

Sobre el tema del lenguaje es el segundo debate en el que encontramos a D. Federico participando activamente y planteándose una serie de interrogantes sobre el mismo. El redactor nos resume la Sección de la siguiente manera: «Leída en ella la importante Memoria de D. Francisco Escudero y Perosso, sobre la Facultad de la palabra... comenzó el debate, en el cual se manifestaron desde luego tres tendencias: una representada por D. Antonio Machado y Núñez⁽⁷⁴⁾ que atribuía el principal valor al elemento fónico; otra representada por el autor de la Memoria y por el Presidente accidental D. Antonio Benítez de Lugo⁽⁷⁵⁾ que, sin negar el aspecto físico de la cuestión, entraba en la esfera del idealismo, considerando el pensamiento como la única raíz y fuente de la palabra; y la tercera era armónica de las dos anteriores y fue dada a conocer en dos extensos discursos por D. Federico de Castro. Este señor —continúa el redactor— dejó formuladas las siguientes cuestiones: ¿Qué se entiende por lenguaje? ¿Es exclusivo del hombre o es significación especial de todo ser? ¿Es solamente órgano del pensamiento o de toda la esencia? Si lo último, ¿corresponde la articulación al pensamiento y el sonido y tono al pensamiento? ¿Es la única lengua la articulada o tiene cada sentido una serie de lenguajes por lo mismo que el ser se significa por todos sus órganos? ¿Habla sólo el Espíritu a la Naturaleza, o hay también, por el contrario, un lenguaje de la última para el primero? Dentro del lenguaje articulado ¿hay más que lenguajes nacionales (idiomas) y provinciales (dialectos) o hay además lenguajes municipales e individuales por bajo de estos y por encima de todos un lenguaje universal (humano)?⁽⁷⁶⁾.

(73) Revista mensual... T.III., 1877. p. 473-480.

(74) De tendencia filopositivista.

(75) Ambos de tendencia hegeliana.

(76) Conf. Revista mensual... T.IV. 1872. p. 95 y 96.

La importancia de la sociedad y el nivel científico de las conferencias y debates quedan, por lo anterior, suficientemente demostrados.

A la iniciativa del krausista sevillano se debe también la creación en 1869 de una de las revistas más prestigiosas no sólo de Andalucía sino de todo el país. Nos referimos concretamente a la *Revista mensual* que, como hemos dicho con anterioridad, es uno de los documentos más apreciables para el conocimiento del desarrollo cultural y científico de la capital andaluza durante el Sexenio Revolucionario⁽⁷⁷⁾.

Sendras Burin en su estudio biográfico de Machado y Alvarés, escribe refiriéndose a la creación de esta revista: «Por esta época, bajo la dirección de su señor padre y de su maestro D. Federico de Castro fundó en unión de otros compañeros, entre los cuales recordamos a Sánchez Surga, Belmonte, Vincenti, Blas Enrique Jiménez, García, Arcarza, Martínez Escobar y Poley, la notable Revista mensual..., que tuvo su existencia seis años y que el sabio Catedrático de Historia de la Central, D. Fernando de Castro, tenía en especial estima y calificaba de hermana del Boletín-Revista de la Universidad de Madrid»⁽⁷⁸⁾.

El espíritu que anima a sus promotores se recoge en el primer número, y queda expresado por el Consejo de Redacción en los siguientes términos: «La libertad de pensamiento, de asociación y de enseñanza, devolviendo a los centros científicos la individualidad que había absorbido el Gobierno, hasta donde esto es posible, mediante reglamentos y disposiciones represivas exige órganos de inmediata y continua comunicación que, al par que sirvan de mutuo estímulo y ayuda, preparen la verdadera

(77) Recientemente se ha defendido una Memoria de Licenciatura en la Facultad de Filología de la Universidad de Sevilla, presentada por D^a María de la O Ollero y Gila con el título: «Estudio e Índices de la Revista Mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias de Sevilla (1869-1875), bajo la dirección del Profesor Rogelio Reyes. Esperamos la pronta publicación de dicho trabajo.

(78) Sendras Burin, A. Op. cit. pág. 281.

unidad que sólo puede resultar de racionales convicciones.

Para cumplir estos fines, en cuanto esté de nuestra parte, hemos fundado esta «Revista». Cualquiera que sea el mérito de sus trabajos, no obedecerán nunca más que a las elevadas aspiraciones de la Ciencia»⁽⁷⁹⁾.

Y en el tercer tomo (1871) de la misma Revista leemos en la página 384: «Nuestra Revista, aun cuando tenga la honra de contar entre sus colaboradores algunos señores Catedráticos oficiales, no es órgano de nadie, sino un palenque abierto a la libre emisión del pensamiento científico».

La aclaración del Consejo de Redacción no está muy en consonancia con la opinión del canónigo Mateos-Gago para el cual, y dando una vez más muestras de un odio visceral contra las corrientes progresistas y, especialmente contra Castro y Machado, escribe que se trata de un «almacén de germanias blasfemas que se publica en Sevilla con ese nombre, (y) no es ni ha sido jamás órgano autorizado ni sin autorización de la Universidad ni de nadie, más que del Sr. D. Federico de Castro... y del Sr. D. Antonio Machado...»⁽⁸⁰⁾.

Que la Revista servía de órgano difusor de las corrientes vanguardistas no cabe la menor duda, según veremos algo más adelante al hacer alusión a sus colaboradores. El mismo Méndez Bejarano escribe que fue «la mejor que en su género se ha publicado en España, palenque abierto a todas las opiniones, pero preferentemente a las racionalistas»⁽⁸¹⁾.

Desde luego, hay que reconocer, por una parte, en la Revista el desinterés de sus colaboradores pues, según testimonio de José de Castro, no se pagaban los trabajos presentados, teniendo además en cuenta, y siguiendo la misma fuente de información, que las cuotas de los suscriptores apenas servían para cubrir los elementales gastos de impresión y administración. Por otra parte, el prestigio científico-cultural de la misma puede deducirse

(79) Revista mensual... T.I. 1869., p.l. «La Redacción a los lectores».

(80) Op. cit. T.II. pág. 453., nota 1.

(81) Op. cit. pág. 403.

fácilmente de los trabajos y personalidades que escriben a través de sus seis volúmenes. Baste mencionar las colaboraciones de Giner de los Ríos, los artículos de Nicolás Salmerón, las poesías de Ramón de Campoamor. Machado y Núñez escribiría aquí sobre la «Teoría Darwinista» y Federico de Castro sobre «Cervantes y la filosofía española», sobre «Costumbres populares» y la «Nueva Biografía del Dr. D. Fº. Xavier Pérez y López». Antonio Machado y Alvarez, comenzaría precisamente en esta Revista a publicar sus Cuentos populares que tanta fama le dieron⁽⁸²⁾. También encontramos entre sus páginas la Estética y la Filosofía de la Historia de Krause así como algunos manuscritos inéditos de Sanz del Río. Otras colaboraciones corren a cargo de Ahrens y Tiberghien, así como de los más allegados a Federico de Castro, entre ellos, A. Sánchez Sarga, Belmonte, Vicenti, Blas Enrique Jiménez, Martínez Escobar y Poley, etc. Refiriéndose a la importancia que tuvieron estas dos iniciativas de Federico de Castro, escribe García Cué: «Tanto la Revista de Filosofía como la Sociedad Antropológica constituyen el punto de convergencia de intelectuales sevillanos, nacionales y extranjeros, así como de las diferentes corrientes científicas y filosóficas que buscaban un lugar preeminente en el panorama de la época»⁽⁸³⁾.

Como se ha dicho, la Revista duraría hasta 1875, fecha en que tiene lugar la Segunda cuestión Universitaria, a raíz de la Restauración y el Decreto Orovio de ese año. Se inicia así, después de la efervescencia revolucionaria, una nueva etapa de censura a nivel nacional con un evidente peligro para estos pro-

(82) A Sendras Burin, le debemos este interesante testimonio. Nos dice que Antonio Machado y Alvarez tuvo como Catedrático de Metafísica al «sabio maestro D. Federico de Castro y Fernández, que, si grande influencia ha ejercido... en la cultura de Sevilla, mayor la ejerció sobre su aventajado discípulo, a quien animó en el estudio de las producciones populares, llamándole la atención sobre la importancia de su valor ideológico». (Conf. Op. cit. p. 280).

(83) Op. cit. p. 48.

fesores progresistas y todo cuanto habían conseguido y defendido públicamente. De esta manera, asistimos a la desaparición de algunas de estas empresas que, con tanto amor y coraje habían emprendido estos grandes hombres. Méndez Bejarano nos relata así la desaparición de la Revista y de la Sociedad Antropológica: «La restauración de la Monarquía —escribe—, distrayendo la atención hacia más positivos horizontes, amortiguó el movimiento filosófico y asfixió la Revista de filosofía, así como la benemérita Sociedad Antropológica que tan relevantes servicios prestó a la cultura»⁽⁸⁴⁾.

Por su parte, la Redacción de la propia Revista justificaría su desaparición en los siguientes términos que hacen alusión implícita a lo que abiertamente, nos ha testificado el historiador de la filosofía. «La imposibilidad de reparar en breve plazo el atraso que sufre esta publicación, lo poco propicio de los tiempos para el desenvolvimiento de empresas verdaderamente serias y científicas, y, sobre todo, la necesidad de meditar las reformas que pensamos introducir en nuestra REVISTA, reformas exigidas de una parte por su propia índole y de otra por el buen concepto de que disfruta tanto en España como en el extranjero, son los motivos que nos deciden a suspender por algunos meses esta publicación, en la esperanza de que nuestros suscriptores seguirán favoreciéndonos en nuestra segunda época si juzgan, como por sus correspondencias podemos creer, que la REVISTA puede prestar algún servicio al progreso científico y que hemos cumplido fielmente el programa que dimos el primer día y el objeto que en él nos propusimos»⁽⁸⁵⁾.

Mas nada de esto desanimaría a estos hombres y, dos años más tarde, en 1877, asistimos a la aparición de una nueva publicación con el nombre de Biblioteca Científico-Literaria y, entre sus impulsores encontramos también a los infatigables Castro con Sales y Ferré y al polémico Barnés y Tomás.

Esta Biblioteca vino a llenar el vacío dejado por la anterior

(84) Op. cit. págs. 404-5.

(85) Revista mensual... T. VI. 1874-5. S/N.

Biblioteca Económica de Andalucía y que, junto con la de Bibliófilos Andaluces, fueron las más importantes de la época. Refiriéndose a la misma, escribe José de Castro: «por el número de tomos que cuenta, los años que vivió, las interesantísimas materias que trata y el haberse agotado todos sus ejemplares, dan clara idea de la enorme importancia cultural que consiguió». (*Disc.* pág. 13).

En esta publicación encontramos obras tan interesantes como la *Psicología alemana contemporánea*, de Th. Ribot, traducida por F. Martínez Conde; *El Libro de la Naturaleza. Mineralogía, Geognosia y Geología*, de F. Schoelder, traducida por Machado y Núñez. *Prehistoria y Origen de la Civilización*, de Manuel Sales y Ferré; la traducción por Federico de Castro de la Historia de los musulmanes españoles, de Dozy; algunos cuentos del mismo autor, etc.

Finalmente, en 1879, «en el último período de su vida —escribe su hijo—, aunque minado su cuerpo por la enfermedad que lo llevó al sepulcro, y envejecido prematuramente a causa de ella, pero joven siempre de espíritu, patrocina la publicación de otra revista, que vivió poco tiempo, titulada «El Ateneo»⁽⁸⁶⁾, en la que colaboraron con él algunos de sus últimos discípulos». (*Disc.* pág. 13). Esta revista, de corta duración como hemos visto, surgió como expresión escrita de una serie de tertulias que se celebraban en cafés, (de lo que hablaremos seguidamente), así como de las discusiones habidas en otra de las sociedades literarias, llamada la Genuína que compartía las mismas inquietudes.

También nos dice Sendras Burin que Federico de Castro colaboró en la revista *El Obrero de la Civilización* fundada por Antonio Machado y Alvarez cuando éste, en 1867, marcha a

(86) Tuvo tan corta vida que no llegó ni a cumplir el año. Se funda en diciembre del 74 y llega hasta noviembre del 75. La patrocinó D. Federico, siendo su director D. José M^a de Asensio. Se publicaba quincenalmente y contenía artículos sobre literatura, poesía, curiosidades, variedades, epistolario, costumbres, teatros, discursos y pasatiempos. Estaba editada por D. Francisco Alvarez.

Madrid. Aquí colaboran –siguiendo el testimonio de Sendras– «hombres tan eminentes como Salmerón, Giner de los Ríos (D. Francisco), el malogrado Maranges, Castro (D. Federico) y Machado y Núñez, y jóvenes tan distinguidos como Revilla, Abad, Romero Cabezas y Manuel Poley...»⁽⁸⁷⁾.

Con cierta intención por mi parte, he insistido algo sobre esta serie de colaboraciones del profesor Castro, y de otros tantos compañeros krausistas, en los más diversos medios de difusión científico-cultural del momento; y lo he hecho porque, aunque no es mi propósito presentar aquí una historia del krausismo en Andalucía, me ha parecido oportuno resaltar esta obsesión por escribir ya que fue un fenómeno muy curioso a nivel nacional de los simpatizantes de Sanz del Río. Podemos advertir la cantidad de obras que aparecen, y la cantidad de escritores krausistas que intervienen en las revistas antes reseñadas. Como aquí tratamos fundamentalmente de un pensador krausista que lo vemos multiplicarse e, incluso, publicando las mismas obras en revistas distintas de la misma ciudad, creo interesante llamar la atención sobre este hecho. Para ello voy a recurrir a un testimonio de Gil Cremades que, aunque algo extenso, pienso que es significativo aunque personalmente lo enfocaré también desde otra óptica. Se expresa así el autor refiriéndose a la proliferación de bibliografía krausista, aparecida a raíz de la septembrina: «Mucho más importante es, con todo, la amplitud que en los primeros años del Sexenio alcanza el conocimiento de fuentes krausistas, hasta entonces reducidas casi al Ideal de Krause y al Curso de Ahrens. En parte el hecho revolucionario de Septiembre, en parte la muerte de Sanz del Río en octubre de 1869, despiertan la atención de los krausistas europeos por el maestro y sus seguidores. Como pronta correspondencia, aumentan las traducciones de autores krausistas ultrapirenaicos. Entre 1870 y 1875 pueden contarse el manos trece títulos de versiones españolas de Krause, Ahrens –uno cada uno–, Roeder –tres obras– y

(87) Op. cit. pág. 280.

Guillaume Tiberghien, discípulo del belga Ahrens, que aumentó aún más el influjo de éste en España. También se les ofrecen a estos autores las páginas del Boletín-Revista o de su continuación, la Revista de la Universidad de Madrid...»⁽⁸⁸⁾.

«También los krausistas españoles —continúa el autor—, hasta entonces muy parcos en producción científica escrita, empiezan a publicar. Ven primero la luz los inéditos del propio Sanz del Río... Los discípulos de Sanz del Río... lejos de lanzarse al ruedo político y quizá por desagrado por lo que en éste ocurría, decidieron abordar la realidad desde el punto de vista, a veces muy lejano, de los principios. Desde esa altura... el krausista se sentía a gusto aplicando a la compleja realidad su «armonismo» simplificador»⁽⁸⁹⁾.

No me parece que sea la única razón el factor político como determinante de este fenómeno. Pienso, y cuando me referí a la fidelidad de Castro respecto al maestro hacía alusión al tema, que esta obsesión de difundir la doctrina de Krause hay que analizarla, además, desde la desbandada que se produce en el seno de las filas krausistas a raíz de la muerte de Sanz del Río. Aquí comienza, pienso, el problema de este movimiento entre los pocos, «poquísimos» que siguen siendo fieles a la ortodoxia y la gran mayoría que comienza una desviación, sobre todo, hacia el krauso-positivismo. Me parece que, ante este irreversible peligro, aquellos pocos que permanecieron fieles fueron los que, desde la posición privilegiada que tuvieran (Fernando de Castro y Francisco Giner con la Revista de la Universidad de Madrid; Federico de Castro con la Revista mensual y la Biblioteca científico-literaria), se comprometieron a difundir, oportuna e inoportunamente, el «sistema» en cualquier órgano de difusión que tuvieran a mano. El propio Castro, «el último romántico», continuaría incansable con su «armonismo», incluso en las páginas

(88) Adviértase cómo no se cita para nada la Revista de Filosofía de Sevilla, aunque aquí figuren la mayoría de esas obras y autores.

(89) Gil Cremades, J.J. *Krausistas y liberales*. Madrid. Dossat. 1981. págs. 96-97.

del B.I.L.E., cuando ya nadie se creía lo de la Analítica, ni lo de la Sintética. Es más, allá por el año 1880, con motivo de la celebración del Centenario del nacimiento de Krause, encontramos a D. Federico suscribiendo una petición para el «establecimiento de una Institución de Krause destinada por una parte a hacer accesible y propagar a todo el mundo los resultados de su investigación filosófica publicando los manuscritos que ha dejado»⁽⁹⁰⁾. El escrito, además de una serie de personalidades extranjeras, está firmado por otras figuras nacionales que, en otros tiempos, pertenecieron al movimiento. Es de suponer que la mayoría de estos lo harían por respeto o reconocimiento, sin que tuvieran demasiado empeño en dichas publicaciones a esas alturas.

Hasta aquí nos hemos venido refiriendo al protagonismo que el profesor Castro tiene en la creación y colaboración en una serie de entidades científico-culturales que, podríamos decir, andaban a mitad de camino entre la Universidad y la sociedad por esa estrecha vinculación que hemos visto. Pero da la impresión que este tipo de apertura llegaba no tanto a un amplio público culto, sino más bien a una reducida élite de intelectuales «especialistas» que no formaban parte necesariamente de la vida académica, pero que habían pasado por sus aulas.

Sin embargo, conviene recordar que la capital andaluza por estos años es un auténtico hervidero de reuniones, tertulias, círculos, sociedades que, bien en casas particulares, en los mismos cafés o en torno a alguna prestigiosa imprenta o librería, aglutinaban a ese público culto más amplio, interesado en los más variados temas y que, en definitiva, eran el termómetro del nivel cultural de la ciudad.

Refiriéndose a estos círculos, escribe Pablo-Romero: «Es interesante resaltar que en la Sevilla del último tercio del siglo XIX, la política y la Universidad inciden en la vida social a través de un vehículo notable que quizá no ha encontrado aún el

(90) *Enciclopedia, La. Periódico político, científico y literario*. Sevilla. Federico Barbado, Editor. 2ª época. 15-II-80. nº 3. págs. 93-94.

estudio científico conveniente: las tertulias. Este eslabón, que une a buena parte del cuerpo social culto con las minorías dirigentes intelectuales y políticas...

No entenderíamos, por tanto, el alma de la sociedad sevillana si no penetrásemos en el ambiente de estas tertulias... estas tertulias se desarrollarán en casas, cafés y casinos; en librerías e imprentas; y sus temas serán literarios, artísticos y también políticos. Una de las más importantes tertulias caseras fue la famosa del Duque de T'Sarclaes y Tilly, en su casa de la Plaza del Duque.

Otras tertulias..., se desarrollaban en los cafés y casinos. Estas eran distintas: aquí los grupos de amigos se reunían en torno a una mesa en donde se discutía de todo. A veces se leían composiciones poéticas; otras se debatían los últimos acontecimientos políticos; los catedráticos seguían, en ocasiones, sus explicaciones universitarias de forma más directa y amistosa...

La calle de la Sierpes era en esta época el enclave de casi todos los cafés de la Ciudad. En ella se encontraban el Café Suizo, centro de reunión de tantos intelectuales y universitarios y especialmente de la famosa tertulia que se formó en torno a don Federico de Castro y don Manuel Sales y Ferré...; el Café Emperadores... el Café Iberia... el Central... el Universal...»⁽⁹¹⁾.

La cita, un poco extensa, me ha brindado la oportunidad, al

(91) Conf. Pablo-Romero de la Cámara, M^a. del.: Historia del Ateneo de Sevilla. 1887-1931. Tesis doctoral, defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla en noviembre de 1978, bajo la dirección del Profesor J.L. Comellas. Tomo I. pág. 403. Esta cita no aparecería en la publicación de la Tesis aunque la tomamos cuando estaba inédita. No todos los juicios son favorables para estas reuniones y tertulias como aquí y más adelante se defiende. A título de ejemplo, veamos lo que nos dice nuestro historiador de la filosofía, Guillermo Fraile, refiriéndose a estas actividades de los krausistas: «Bien estaba levantar la bandera de nuevos ideales de regeneración ante aquella juventud maltrecha sin culpa suya... (pero) en lugar de tomar el camino duro y difícil del trabajo... se li-

mismo tiempo, para introducir en estos ambientes al profesor Castro, cuya presencia, según se desprende de la cita anterior, no pasaba desapercibida por los asíduos a estas reuniones, pues según nos recuerda su hijo José de Castro «por el antiguo Suizo primero y después por el Central desfilaban diariamente las más prestigiosas personalidades de la Filosofía, de la Literatura, de la Historia y del Derecho, y alrededor de las mesas de aquellos cafés se constituía un verdadero Ateneo, en que se exponía y discutía con entera libertad, bajo la moral autoridad de don Federico...» (*Disc.* pág. 8).

No cabe duda que las conversaciones aquí serían mucho más relajadas y los temas perderían esa rigurosidad y formalismo que hemos visto en los debates de la Sociedad Antropológica. El lugar invitaba a la tranquilidad, al diálogo fluido, a la improvisación temática⁽⁹²⁾. En esta atmósfera de relajación nos presentan a D. Federico en esa otra dimensión humana, desconocida a estas alturas. Luis Montoto hablando de una tertulia en el Café Suizo durante una comida nos cuenta que «Don Federico se sonreía con su eterna bondadosa sonrisa, de que los malos estudiantes no fiaban... El estrepitoso champagne anunció el brin-

mitaron a abusar de la crítica fácil, negativa y corrosiva, contribuyendo a ahondar todavía más la división entre los españoles. Hicieron corros de amigos, convirtiendo los cafés, las tertulias, las revistas y los periódicos en triste muro de lamentaciones, llorando literalmente por una España que, cuando llegó al extremo, tuvo que buscar su salvación por caminos distintos y también muy dolorosos». Op. cit. T.II. pág. 160.

- (92) Como escribe Montoto poéticamente: «tiene el café su psicología... porque tiene alma... aunque parezca un contrasentido que la tenga. Aquí se habla de todo, de lo temporal y de lo eterno... El café, la luz, el humo de los cigarrillos y el ruido desatan los nervios... La fantasía es la señora, y la razón la esclava. Se cuestiona, se alterca, se discute; en tanto lustra las botas el betunero... Aquí se goza de un deleite sin nombre. Esta comunicación franca y sin cortapisas, esta aproximación sin confusión y esta explosión de vida que alegra y conforta al débil, nos atraen y fascinan». Montoto y Rautenstrauch, L. «La calle de la Sierpes», en «*Quien no vió Sevilla*». Sevilla, 1920, págs. 38-39. En Pablo-Romero de la Cámara. Op. cit. pág. 14.

dis. ¿Quién con más títulos, para ser el primero, que el queridísimo maestro D. Federico de Castro? Todos lo tenían por filósofo, por historiador... Para mí —comenta Montoto— don Federico era un gran poeta... que no escribía versos. A cada palabra hermosa que salía de sus labios rompía el concurso en aplausos fervorosos. Don Gaspar (Núñez de Arce) le escuchaba embebido. No sé por qué se me requirió para que hablase de seguida; quizá porque ninguno se atrevía a hacerlo después de haber escuchado la grandilocuente oración del catedrático de Metafísica»⁽⁹³⁾.

Es el mismo Montoto el que, en otra página de su obra, resalta la figura del maestro describiendo el respeto que, en el auditorio de estas tertulias, imponía. Refiriéndose a D. Eloy, un poeta que tenía un cargo en los Reales Alcázares y «que se hizo abogado en un periquete», comenta: «callaba ante el sabio, o, cuando más, asentía a las magistrales enseñanzas. ¡Ya se guardaría él de discurrir por cuenta propia y aventurar especies en la presencia de un don Federico de Castro o de un don M. Sales y Ferré, en quienes como en ídolos adoraba»⁽⁹⁴⁾.

La concurrencia progresiva de oyentes, la variedad, amenidad y, al mismo tiempo, el calor con que se trataban los temas y problemas; la necesidad, por otra parte, de aglutinar a un grupo de intelectuales y eruditos comprometidos en una determinada ideología de amplio espectro; la urgencia también de contrarrestar la inevitable competencia de otras facciones ideológicas hizo que un grupo de estos catedráticos progresistas se decidieran el 26 de octubre de 1879 a fundar el Ateneo Hispalense, como prolongación de aquellas tertulias en los cafés y de aquellas otras sociedades literarias.

El Ateneo, sito en la sevillana calle Cuna, tuvo como promotores a don Federico de Castro, cuya presidencia ostentó a partir de 1882, a su inseparable Machado y Núñez y a don Ma-

(93) Montoto y Rautenstrauch, L. *«Por aquellas calendas. Vida y milagros del magnífico Caballero Don Nadie»*. Madrid. Renacimiento. 1930. pág. 146.

(94) Ibid. p. 141.

nuel Sales y Ferré. Estaba organizado en tres Secciones de acuerdo con una triple temática. La de Ciencias morales y políticas, cuyo presidente era el Profesor Castro, la de Literatura y Arte bajo la presidencia de don Claudio Boutelou, y la de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, presidida por don Antonio Machado y Núñez. Entre sus más asiduos colaboradores se encontraban José M^a de Asensio, Juan J. Bueno, Luis Montoto, Manuel Cano, Joaquín Guichot, Fernández-Espino, Escudero Perosso, y otros.

Los motivos que movieron a sus fundadores a tal empresa los encontramos en las palabras que pronunciara su Secretario en la Sesión inaugural, cuya referencia la hemos encontrado en la Revista Médica. Dice así el redactor: En la sesión inaugural, «dió lectura el Secretario D. Jacobo Laborda a una memoria bien escrita del origen e historia de aquel cuerpo, que, nacido por la inspiración de algunos amigos que deseaban por su parte oponerse al indiferentismo, que es en el terreno de la ciencia como en otras esferas, uno de los males que corroen la sociedad española, cultivándola sin prevenciones de escuela, y lo que fue al principio asociación particular, acrecentado el número de sus miembros, se había visto en la necesidad de constituirse como institución pública, la cual se proponía realizar el fin científico libremente, en el círculo que nuestras leyes permiten»⁽⁹⁵⁾.

El Ateneo, por tanto, estaba abierto a todas las opciones políticas, científicas, literarias y artísticas del momento. El amplio éxito y resonancia que cada día adquiría podemos verlo reflejado en el siguiente comentario que encontramos en *El Porvenir*: «Cada día adquiere más importancia este Centro de Ilustración, viniendo a darle a Sevilla el movimiento científico que por su población y riqueza le pertenecen. Verdad que ha sido nuestra capital una de las últimas en contar con una de estas Sociedades: Barcelona, Valencia, Vitoria y otras, después de Madrid, cuentan con ellas desde hace años y en ellas, libres de todo prejuicio,

(95) M. Pizarro. En Gaceta Médica de Sevilla. Periódico Semanal. Edit. de M. Pizarro. Sevilla. 2 de noviembre, 1879. págs. 165-6.

se plantean las más principales cuestiones que absorben el interés de los que a la ciencia se dedican...»⁽⁹⁶⁾.

Por la intervención más o menos directa de nuestro profesor en algunas de sus sesiones, me voy a referir a las siguientes, siempre en la línea de ayudar a conocer a este insigne andaluz, olvidado injustamente a mi parecer. Debo confesar personalmente como andaluz, no «andalucista», no haber leído las diversas biografías sobre el «padre de la patria andaluza», D. Blas Infante. Pero, por lo que he oído sobre el tema, me da la impresión que no se tiene todavía una clara idea de los antecedentes del regionalismo en el pensamiento krausista. Cuando toquemos el tema de la filosofía de la historia en este sistema, ya veremos cómo son éstos acérrimos defensores del regionalismo y, muy concretamente, D. Federico de Castro. Pues bien, saco esto a relucir porque precisamente en el primer acto que convoca la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo Hispalense el viernes 16 de enero de 1880, tiene lugar una conferencia con el título: «Las provincias: ¿son una circunscripción natural o meramente administrativa? ¿qué relación deben tener con el Estado nacional?». El tema lo desarrolló D. Rafael Andrade y la Sección fue presidida por D. Federico de Castro⁽⁹⁷⁾. La actualidad que el asunto tiene en la vida española de hoy me ha obligado a reseñar este dato.

A partir del 23 de enero de 1880 en la Sección de Literatura y Artes se va a iniciar una polémica que ocupará a los socios durante varias reuniones consecutivas. Se trata de determinar hasta qué punto la literatura y las bellas artes ejercen influencia en la cultura y civilización de los pueblos. Como contrincantes aparecen Machado y Alvarez, D. Federico de Castro, D. Gregorio García de Meneses y D. Jacobo Laborda. El motivo de detenerme en esta polémica obedece a que en la misma vamos a pre-

(96) «El Ateneo Hispalense». En *El Porvenir. Diario político independiente: diario de avisos y noticias*. Domingo 19 de diciembre de 1880.

(97) *El Porvenir*, domingo, 18 de enero de 1880.

senciar el progresivo distanciamiento ideológico que se va gestando entre D. Federico y su íntimo discípulo, amigo y compañero de escuela, Machado y Álvarez. Este, aquí nos lo va a confesar, va sintiendo cada vez más admiración por las doctrinas positivistas lo cual le llevará a distanciarse de su entrañable compañero, según ya nos adelantaba páginas atrás un texto del Abad Jobit. Es curioso ver cómo Castro se va quedando sólo, inexpugnable en su torre de marfil, mientras contemplaría con dolor cómo la mayoría de sus amigos y compañeros (veremos seguidamente también a Sales y Ferré) van engrosando las filas del positivismo. Castro, pues, sigue impertérrito y ante los ataques que por todos los flancos recibe, continuará defendiendo cualquier teoría, en este caso estética, desde el punto de vista de la trasnochada metafísica krausista. Pero, volvamos a la sesión.

Machado y Álvarez inicia el tema manifestando de antemano «que se encontraba en una situación muy excepcional, pues no podía llamarse krausista toda vez que sus afirmaciones le habían hecho perder el sentido para comprender algunas afirmaciones de este filósofo que antes creía ver con claridad... al mismo tiempo que vindicó la teoría evolucionista... Entre el angel caído y el mono que se levanta —concluye— prefiere descender del mono».

Después de insistir en su postura sobre la creación artística, toma la palabra D. Federico que va a exponer su teoría del arte valiéndose, como era frecuente en él y ya nos lo señalaba su hijo, del procedimiento socrático. Hay que circunscribirse primeramente al verdadero significado del tema, nos dice recordándonos al Laques platónico, porque no se trata «de cierta literatura, ni de cierto arte, sino de la literatura y del arte como bellos». Es en el hombre en que se da un arte superior al que se da en la naturaleza y en el espíritu por separados. No hay arte en la obra de la naturaleza, sino sólo en el espíritu humano que lo toma de la naturaleza. Por tanto, en el tema que les ocupa, piensa el krausista que deben distinguirse tres niveles: «cómo nace el arte dentro del hombre; cómo nace en la naturaleza y, cómo contribuye a la civilización». El planteamiento, como se verá, está concebido en la más pura gnoseología krausista: conocer es conocerse,

diremos más tarde; el conocimiento propio es el punto de partida de la ciencia, según lo habían defendido ya Sócrates y Descartes. «Para resolver la primera dice que debemos fijarnos en nosotros mismos; la primera representación de mí mismo la consigo mediante el lenguaje pleno que es la poesía, y como poesía significa crear y crear no es más que «determinar la propia naturaleza, el hombre, contra la opinión del Sr. Machado, crea, siendo la poesía su primera creación». Posteriormente pasa a estudiar «la generación de las demás artes en el espíritu». Este es, pues, el proceso que sigue el arte y cuyos fundamentos gnoseológicos tendremos ocasión de ver al ocuparnos de la ciencia analítica.

En cuanto al segundo punto de cómo nace el arte en la naturaleza, también lo resuelve desde la perspectiva krausista. El artista no imita la naturaleza pues, ya lo ha dicho antes, «los imitadores no son artistas»; lo que hace es tomar uno de los momentos de la naturaleza y fijarlo en su fantasía; de aquí que el arte humano sea superior como ideal al de la naturaleza. Mas por encima de estas dos clases de arte, el de la naturaleza y el humano, se da un arte superior, el hacer de Dios en el cual se dan, en definitiva los otros dos y en el que desaparecen sus diferencias. Armonía de contrarios en el ser, tesis típica, como veremos, de la metafísica krausista.

En cuanto al tercer punto, el de la influencia en la civilización, hay que analizarlo desde lo que acaba de exponer últimamente. «Si el arte —nos dice— es representación de lo perfecto, influye en aquella por medio de la educación, con cuyo motivo —concluye el redactor— hace un examen detenido del papel de educador que ejerce el arte con respecto al espíritu».

A la exposición de Castro contesta Machado y Alvarez afirmando que estaba dispuesto a «seguir el sistema de la evolución, más amplio, más progresivo y superior bajo todos los conceptos al de Krause... Combatió lo expuesto por el Sr. Castro, negando que fuera la primera representación del hombre la propia, porque lo primero que se presenta al niño son los objetos exteriores...» Castro replica, y por lo que refiere el redactor, la polémica se iba creciendo de tono hasta llegar, como veremos, a una

auténtica lucha entre escuelas. Continúa pues D. Federico en su postura de que la primera representación del niño es la suya propia ya que «refiere así mismo la percepción de los objetos exteriores», para terminar arremetiendo abiertamente contra el positivismo evolucionista defendido por Machado, con estas palabras: «En el sistema de Herbert Spencer, dice, hay dos cosas distintas, una buena, los hechos recogidos, la observación, otra mala, la hipótesis, la inducción contraria a sus leyes». Castro, pues, se queda sólo ante el peligro pues el siguiente orador que toma la palabra, el Sr. Meneses, también arremete contra el krausista.⁽⁹⁸⁾

Si estas encendidas polémicas fueron las que provocaron el paulatino enfriamiento de las relaciones con los Machados, padre e hijo, debe advertirse que no pasaron de ser enfrentamientos dialécticos y, aunque menoscabaron sus relaciones, nunca llegaron a una ruptura total, como ocurrió con otro gran amigo, colaborador y militante también en las filas de Sanz del Río. Me refiero a D. Manuel Sales y Ferré al que aquí hemos encontrado como inseparable y coofundador con D. Federico. Sales y Ferré también se pasó a las filas del positivismo que, desde algún tiempo venía acariciando incluso cuando todavía militaba en el krausismo⁽⁹⁹⁾. El Catedrático de Historia se había manifestado ya varias veces partidario de las nuevas teorías y entablado polémica con Castro, tanto en el Ateneo como en la Sociedad Antropológica. En el Ateneo durante el curso 1880-1881 daría un ciclo de Conferencias, que posteriormente integrarían el

(98) Ateneo Hispalense, en «La Enciclopedia. Periódico político, científico y literario». Sevilla. Federico Barbado, Editor. Sesiones del 23 de enero, 4 y 11 de febrero, de 1880 de la Sección de Literatura y Artes, págs. 87-90; 90-91; 120-123.

(99) Sobre Sales y Ferré y sus actividades en Sevilla relacionadas con este tema, véase Jerez Mir, R. *La introducción de la Sociología en España. Manuel Sales y Ferré: una experiencia frustrada*. Madrid. Edit. Ayuso. 1980. También el cap.: «Sales y Ferré como fundador del Ateneo de Excursiones de Sevilla». En Pablo-Romero de la Cámara, M. Op. cit.

tomo XIII de la Biblioteca Científico-Literaria, bajo el título «El hombre primitivo y las tradiciones orientales». Parece que el contenido de las mismas no fueron del agrado de D. Federico que se veía asediado por el enemigo en su propia casa. Pero el momento de la ruptura pública no llegaría hasta un poco más adelante con motivo de la inserción en la Gaceta del «decreto de 3 de marzo de 1881 devolviendo sus cátedras a los insignes profesores expulsados». El hecho nos lo sigue relatando Méndez Bejarano con las siguientes palabras:

«No sé si por convicción o para la galería, protestó la prensa extremista de la derecha y hasta dos cardenales y otros seis prelados apelaron al soberano en alzada del decreto de Albareda. En tal estado de opinión, se presentó al Ateneo una proposición para felicitar al Gobierno. Los elementos ultramontanos fingieron escandalizarse y ¿quién lo diría? en aquella memorable sesión llevó la voz de los intolerantes... D. Manuel Sales y Ferré, sosteniendo que el Ateneo no debía mezclarse en política. D. Federico de Castro... esclareció los términos, mostrando el deber que toda docta corporación tiene de interesarse en materias de cultura... El discurso convenció al auditorio y se aprobó la proposición por gran mayoría... Los elementos derechistas se retiraron y al frente de ellos D. Manuel Sales... Años después, el Sr. Sales y sus accidentales amigos fundaban por su cuenta..., la sociedad que aún existe titulada Ateneo y Sociedad de Excursiones»⁽¹⁰⁰⁾.

1.7. Un maestro de una nueva generación

En fin, he procurado resaltar, a grandes rasgos, algunas facetas de la intensa y variada actividad de don Federico de Castro y Fernández que, pienso, me autorizan a considerarlo como un verdadero promotor y abnegado trabajador en las instituciones culturales y científicas de la Universidad sevillana y de su sociedad. Pero no quiero terminar estas líneas sin hacer referencia a

(100) Op. cit. págs. 407-408.

esa otra faceta, que anteriormente indiqué, como «maestro» de una nueva generación. Aprovecharé también este último espacio para citar algunas de sus obras más significativas.

Y para iniciar este último apartado, he creído oportuno remitir a unas palabras de Méndez Bejarano que reflejan, a mi parecer, una verdadera síntesis entre su actividad como «maestro» y su producción científica. Dice así el historiador de la filosofía española: «No formaríamos de él la idea que merece, si lo juzgáramos por sus obras, escritas de mal grado y plagadas de erratas que jamás su pereza se avino a corregir. Hay que recordar su palabra, su conversación pletórica de doctrina, su pasión por la docencia socrática y su inmenso influjo en la mentalidad de su época... La influencia del eminente maestro se sintió tan intensa que despertó aficiones, reveló vocaciones, formó un numeroso apostolado y merece la pena señalarse el hecho de que todos sus discípulos cuando intentaron oposiciones a cátedra salieron triunfantes de la prueba y casi todas las aulas de Andalucía y Extremadura repitieron como fieles ecos sus enseñanzas»⁽¹⁰¹⁾.

Si, a este texto, añadimos el testimonio de su propio hijo, en su tan citado Discurso, en las páginas 11 y 12 encontraremos a una serie de personalidades, corroboradas en varios casos por otros autores, sobresalientes en algunas disciplinas, que son tributarias de su magisterio. Así encontramos:

En Filosofía a don Tomás Romero de Castilla, Catedrático en el Instituto de Badajoz. A su sustituto por algún tiempo don Manuel Martínez Conde. Al que llegaría a Catedrático de la Universidad de la Habana, don Teófilo Martínez Escobar. Al Catedrático del Instituto de Huelva primero, y posteriormente, profesor en la Institución Libre de Enseñanza, don Joaquín Sama y Vinagre⁽¹⁰²⁾. A don Romualdo Álvarez Espino, don José

(101) Op. cit. págs. 474-5.

(102) Sama y Vinagre será uno de los poquísimos krausistas que se ocupen de la obra de Federico de Castro. A él le debemos una reseña-resumen sobre «La Filosofía española, según el Sr. Castro». En B.I.L.E. T. XVI. 1892. págs. 89-95; 117-24; 136-43.

Sánchez Mora, don Antonio López Muñoz y don Leopoldo Urquía, catedráticos respectivos de los Institutos de Cádiz, Huelva, Madrid y Baeza. A don M. Méndez Bejarano, Catedrático del Instituto «Cardenal Cisneros» de Madrid.

En Literatura, «tenían a orgullo decir que su formación científica la debían al biografiado», los Catedráticos de Literatura de la Universidad de Madrid, don Antonio Sánchez Moguel y don José Giles y Rubio. También influye poderosamente en la formación literaria de don Rafael Álvarez Sánchez Sarga, Catedrático auxiliar de árabe en Sevilla, y al que Castro le dedicaría un «Recuerdo biográfico». Asimismo en la formación de don Francisco Escudero y Perosso, don José Tejero, don Enrique Manrique, don Amante Laffón y, especialmente en la de don Antonio Machado y Álvarez al que animaría en su proyecto sobre el folklore en España, según hemos dicho.

En Historia contribuyó a la formación del sentido histórico en don Alfonso Moreno de Espinosa y don Antonio Góngora, Catedráticos respectivos de los Institutos de Cádiz y Jerez, y en la de don Rafael Bocanegra, Catedrático de las Universidades de Barcelona y Sevilla. También fueron fervientes admiradores suyos don Francisco Barnés y Tomás y su hijo Domingo Barnés en la Universidad de Sevilla.

Finalmente, influyó en Derecho, en todo aquel grupo de abogados, notarios, registradores y demás profesiones liberales que frecuentaban sus reuniones y que formaban parte de esa élite intelectual sevillana que anteriormente citábamos. Por recordar algunos nombres, incluíamos a don Manuel Rodríguez Piñero, don José Ruiz Badanelli, don Alfonso y don Miguel Urquía, don Félix Suárez Bárcena, don Diego Angulo, don Juan Díaz del Moral, don Rafael González Abreu y otros tantos comprometidos con los movimientos más progresistas de aquellos años.

Pienso que, ante lo anteriormente expuesto, a Federico de Castro se le puede considerar como un prototipo, una figura de primer orden en el movimiento krausista, a pesar de que su nombre siga permaneciendo en el más injusto anonimato. Espero que las páginas anteriores que han tenido como finalidad no

presentar un estudio biográfico exhaustivo, sino, más modestamente, llamar la atención sobre este intelectual de la sociedad sevillana en la segunda mitad del siglo pasado, despierten el interés, al menos de los historiadores regionales, y veamos pronto alguna obra en extensión y profundidad sobre su persona y el grupo que en torno a la misma se formó. Porque estoy convencido de que a Federico de Castro, quizá como a ningún otro, se le pueda aplicar aquel juicio que sobre el krausismo español encontramos, una vez más, en nuestro historiador Méndez Bejarano: «al krausismo, sea cual fuere el concepto que de la doctrina se forme, debemos innegables beneficios. Esa escuela despertó en nuestra juventud, acaso demasiado literaria, el amor a la filosofía y el rendimiento a la verdad; acostumbró su espíritu a la disciplina de la reflexión metódica y seria; educó hombres austeros, la mayoría de los cuales dieron ejemplo de virtud en la familia, de abnegación en la cátedra, de moralidad en los cargos públicos... y, hasta considerados como víctimas del error, prestaron eminente servicio a la cultura, ejercitando el pensamiento y provocando la reacción escolástica»⁽¹⁰³⁾.

1.8. Obras y artículos del autor⁽¹⁰⁴⁾

En cuanto a su producción literaria, podemos comprobar que abarca los más diversos campos del saber, desde los más científicos y actualizados hasta otros más populares o de divulgación. Es una lástima la lamentable situación en que se encuentra la Biblioteca del Ateneo de Sevilla y otras tantas bibliotecas de entidades culturales surgidas en aquella época que impiden cualquier acceso a muchos de los discursos aquí citados y que, sin lugar a duda, se encuentran en algún almacén olvidados. Las obras y discursos que hemos podido manejar son las siguientes:

(103) Op. cit. pág. 392.

(104) Su hijo advierte que «no escribió, ni muchísimo menos, todo lo que pudo escribir, dada su general y sólida cultura, porque sólo escribía cuando no tenía a mano qué leer...» (*Disc.* pág. 14).

a) De Filosofía:

- «*El progreso interno de la razón mediante el método científico, y el de la libertad mediante el arte moral, influyen en la historia, según cree el respeto de los hombres al dictámen de la razón y al dictado de la conciencia*». Discurso leído en la Universidad Central por el Licenciado D... en el solemne acto de percibir la investidura de Doctor en la Facultad de Filosofía y Letras. Madrid. Imp. de Miguel Arcas y Sánchez. 1861.
- *Resumen de las principales cuestiones de Metafísica. Analítica. 1ª Parte*. Sevilla. Librería Española y Extranjera. 1868.
- *Cervantes y la Filosofía Española*. En Revista Mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias de Sevilla. Sevilla. Imp. de Gironés y Orduña. 1869-1875. 6 vls. T.I. 1869-1870. págs. 1-7; 42-48; 97-102; T.II. 1870. págs. 127-133; 162-169; 193-200.
- *Nueva biografía del Doctor Don Antonio Xavier Pérez y López, (1736-1792) con un breve estudio sobre su sistema filosófico*. En op. cit. T.IV. 1873. págs. 492-509; T.V. 1873. págs. 337-357; T.V. 1874. págs. 514-518; 529-547; 501-517; 552-564.
- *Ensayo de un programa razonado de Metafísica*. Sevilla. Imp. y litografía de José M^a. Ariza. 1879.
- *Metafísica. Ensayo*. Por D... T.I. *Propedéutica*. Sevilla. Imp. Almudena. 1888.
- *Metafísica. T.II. Análisis*. Sevilla. Imp. Gironés y Orduña. 1890.
- *Discurso leído en la apertura del año académico de 1891 a 1892 en la Universidad Literaria de Sevilla*. por el Dr. D.... Catedrático de Metafísica. Sevilla. Imp. Almudena. 1891.
- *Preparación para el estudio de la Metafísica*. B.I.L.E. 1896. págs. 161-164.
- *El monismo filosófico*. B.I.L.E. T.XXI. 1897. págs. 177-182.
- *Positivismo*. B.I.L.E. T.XX. 1896. págs. 278-283;

305-314; 339-344; 363-372.

- *Las escuelas visigodas*. B.I.L.E. T.XXII. 1898. págs. 289-291.
- *La filosofía de Krause*. B.I.L.E. T.LVII. 1933. págs. 73-81.
- *Exposición Histórico-crítica de los Sistemas Filosóficos modernos y verdaderos principios de la Ciencia*, por, D. Patricio Azcárate. (Reseña de Federico de Castro). Revista Ibérica de Ciencias, política, literatura, artes e instrucción pública. Madrid. Imp. de Manuel Galiano. 1862. (6. vls.) T.VI. 1862. págs. 426-438.

b) De Historia

- *Doctrinal de Historia Crítica de España*. Sevilla. Est. Tip. de la Revista de Tribunales. 1896-1898. (2 vls.).
- *Estudios sobre la Historia general de España. Concepto de Nación*. Sevilla. Imp. de Gironés y Orduña. 1871.
- *El Arte de la Historia*. B.I.L.E. T.XXI. 1897. págs. 21-24.

c) Traducciones

- *Historia de los musulmanes españoles, hasta la conquista de Andalucía por los almorávides*. (711-1110) por R. Dozy. Traducida y anotada por F. de Castro. Madrid. Librería de Victoriano Suárez. 1887. (4 vls.).
- *Inb-Gebirol (Aven-cebrol). La Fuente de la Vida*. Traducida en el s. XII por Juan Hispano y Domingo González del árabe al latín, y ahora por primera vez al castellano por Federico de Castro y Fernández. Madrid. B. Rodríguez Serra, Edit. S/F.
- *Traducción de un Compendio del Vêdanta o solución de todos los Vêdas, obra la más célebre y reverenciada de la Teología Brahmánica en que se establece la unidad del Ser Supremo, objeto único de la propiciación y del culto*, por RAM-MOHUM-ROY. En Revista Mensual... T.II. 1871. págs. 449-453; 525-528; 542-552.

d) De Literatura popular⁽¹⁰⁵⁾.

- *Colección de cuentos, leyendas y costumbres populares*, por D.... Sevilla. Imprenta Gaditana. 1872.
- *Flores de Invierno. Cuentos, leyendas y costumbres populares*. Artículos por D.... Sevilla. Imp. y Libr. de José G. Fernández. 1877.

e) Varios

- *Estudios sobre la condición jurídica de los hijos ilegítimos, según los principios y el Código Civil vigente*, por Diego Angulo Laguna... con un Prólogo de D. Federico de Castro y Fernández.
- *A los Decanos de las Facultades de Filosofía y Letras, Ciencias, Derecho y Medicina, de esta Universidad Literaria*. En *Revista Mensual*... T.II. 1870. págs. 314-314.

Algunas obras y artículos sobre el autor.

- Castro y Castro, José de. *Discurso leído por el Dr. D.... en la apertura del Curso Académico de 1927-1928 en la Universidad de Sevilla*. Sevilla Imp. y Libr. de Eulogio de las Heras. 1927. 47 págs.
- Sama y Vinagre, Joaquín. *La Filosofía española, según el Sr. Castro*. B.I.L.E. T.XVI. 1892. págs. 89-95; 117-124; 136-143.
- Jobit, P. *Les éducateurs de l'Espagne Contemporaine. I. Les krausistes*. París. Ed de Boccard, Ed. (Bibliothèque de

(105) Estos cuentos y leyendas se encuentran también diseminados por las páginas de la Revista mensual y en La Enciclopedia. Sobre este género literario nos aclara su hijo que «tienden y... cumplen con la doble finalidad que en ellos parece haberse propuesto el autor, uno puramente literario, ejercicios de estilo, otro marcadamente didáctico llevar a la masa popular, por medio de representación y el simbolismo, los abstractos conceptos filosóficos que de otra forma le serían completamente incomprensibles». (Disc. pág. 17).

- L'Ecole des Hautes études hispaniques), 1936. Aquí se encontrarán datos sobre su actividad como jefe de la Escuela krausista y abundantes alusiones a su Metafísica.
- Gómez Molleda, M^a Dolores. *Los Reformadores de la España Contemporánea*. Madrid. C.S.I.C. 1966. Fundamentalmente: «El grupo universitario de Sevilla». págs. 288-295.
 - Fraile, G. *Historia de la Filosofía Española*. Madrid. B.A.C. 1972. (2 vls.) T.II.: «El krausismo en Sevilla». págs. 147-148.
 - Méndez Bejarano, M. *Historia de la Filosofía en España hasta el s. XX*. Madrid. Renacimiento. S/F. págs. 403-410; 474-476, principalmente.
 - López Alvarez, J. Federico de Castro y Fernández, *un pensador krausista en la Universidad y sociedad sevillanas (1861-1903). Apuntes para una biografía*. GADES. Rev. del Colegio Universitario de Filosofía y Letras de Cádiz. nº 9. Cádiz. 1982.
 - Gran Enciclopedia de Andalucía. Sevilla. Promociones Culturales Andaluzas. S.A. Tierras del Sur. Ediciones Anel. S.A. 1979. (10 vls. + Suplemento). T.2º. Voz: Castro y Fernández, F.



*** RIPA / AQUI DESCANSAN LOS RESTOS DE / D. FRANCISCO J. BARNES Y TOMAS / DOCTOR EN TEOLOGIA Y FILOSOFIA Y LETRAS / LICENCIADO EN DERECHO, CATEDRATICO NUMERARIO / DE ESTA UNIVERSIDAD LITERARIA / FUE SACERDOTE CATOLICO / MIENTRAS CREYO EN EL DOGMA, PRACTICO DE LOS / ACTOS DE LA RELIGION CON DIGNIDAD / Y ESCRUPULOSO RESPETO; CUANDO DESPUES DE / MADURO EXAMEN Y EJERCICIOS CONTINUADOS DE RAZON / DEJO DE CREER EN EL ORDEN SOBRENATURAL / (QUE JUZGO FANTASTICO), SU CARACTER SINCERO / NO LE PERMITIO CONTINUAR UNA VIDA ESTERIL, FARISAICA, / BURLANDO Y EXPLOTANDO LA CREDULIDAD DE LAS GENTES. / PROSIGUIO A LA NATURALEZA, NUESTRA COMUN MADRE/ CONTRAJO MATRIMONIO CON DIGNA MUJER; / FUE PADRE DE FAMILIA CUYOS DEBERES NO DESCUIDO UN INSTANTE, / Y EN EL TRATO SOCIAL CON TODA CLASE DE PERSONAS, / SE OFRECIO COMO HOMBRE SIN FUERO NI PRIVILEGIO RELIGIOSO, / NO CREYO EN OTROS MILAGROS QUE / EN LA INSTRUCCION Y TRABAJO HUMANO. // FALLECIO EN LA PAZ DE DIOS (sic) EL DIA 5 DE MARZO DE 1892 / A LOS 58 AÑOS DE EDAD *****

Lápida en el Patio Civil del Cementerio de San Fernando de Sevilla.

Barnés y Tomás pertenecía a la Escuela Krausista Sevillana. El texto, que personalmente había redactado antes de su muerte, denota el carácter racionalista y romántico de la mayoría de los ideólogos krausistas de los primeros tiempos.

SEGUNDA PARTE

LOS PRESUPUESTOS EPISTEMOLOGICOS Y METAFISICOS DE LA ESTRUCTURA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

1.1. Epistemología, metafísica e historia de la filosofía

No pretendemos en las páginas que integran esta segunda parte, ofrecer un estudio exhaustivo de la filosofía del krausista andaluz, sino simplemente rastrear en su epistemología-metafísica aquellas nociones o ideas básicas sobre las que se asienta la estructura de su filosofía de la historia. Esto nos llevará irremediablemente a tratar otras cuestiones que, sin guardar una estrecha vinculación con la historia, son ineludibles en cualquier exposición por imperativos de coherencia en la dinámica de todo sistema. Tal vez esto pueda justificar la aridez de algunos de los epígrafes que comprende esta segunda parte, sobre todo para los menos versados en estas pretéridas elucubraciones.

Para Federico de Castro, la historia de la filosofía, o la historia de los sistemas filosóficos como él prefiere llamar, forma parte integrante de la metafísica de la que, como ocurre en la filosofía del idealismo alemán, no es más que una aplicación inmediata. De aquí que, más que de una historia de la filosofía, podríamos hablar de una filosofía de la historia o, incluso, como el propio Copleston afirma refiriéndose a la historia de la filosofía de Hegel, de una «filosofía de la historia de la filosofía»⁽¹⁾. So-

(1) Copleston, F. *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Ariel, (Colección Convivium), 9 vols. 1978, T.7, *De Fichte a Nietzsche*, pág. 190.

bre esta idea, que tendremos ocasión de constatar a través de las siguientes páginas, su propio hijo, José de Castro, nos ha dejado un testimonio que corrobora lo que acabamos de apuntar. «Este pensamiento —escribe— que los sistemas filosóficos no son más que vistas parciales de la realidad filosófica, es el eje de toda su historia de la filosofía... cuyo mérito principalísimo..., es el enlace de unos sistemas con otros, que producen al lector el efecto de asistir al planteamiento de la Metafísica propia del autor, al par que a la necesaria evolución por la que ha pasado la Humanidad hasta el presente y ha de pasar cada espíritu individual»⁽²⁾.

Efectivamente, como más adelante veremos, la metafísica será para nuestro autor la ciencia fundamental, la filosofía primera, y los sistemas filosóficos no serán sino las manifestaciones temporales de la racionalidad en el individuo y en la humanidad.

Por otra parte, debe también tenerse en cuenta que, para la mayoría de los idealistas postkantianos, se da una estrecha relación entre metafísica y epistemología resultando sumamente difícil la delimitación exacta entre ambas. Sobre esta misma idea, referida más concretamente al krausismo, escribe López Morillas: «Krause estima que el ingreso en la filosofía es imposible a quien no aspire a dar respuesta a la pregunta: ¿cómo logramos atribuirnos un conocimiento auténtico de las cosas?. Como los demás idealistas postkantianos, el punto de partida de la investigación filosófica es, pues, en Krause la formulación de una teoría del conocimiento. Y podría añadirse que, como en Fichte, Schelling o Hegel, la epistemología y la metafísica se dan en Krause tan entrañablemente unidas que resulta imposible deslindarlas»⁽³⁾.

Siguiendo, pues, este esquema, con una teoría del conocimiento (Propedéutica) inicia Federico de Castro la primera par-

(2) Castro y Castro, J. de, *Discurso leído por el Dr. D.... en la apertura del Curso Académico 1927-1928 en la Universidad Literaria de Sevilla*, Sevilla, Imp. y Libr. de Eulogio de las Heras, 1927, pág. 32.

(3) López Morillas, J. *El Krausismo español. Perfil de una aventura intelectual*, México, F.C.E. 1956, págs. 32-33.

te de su Metafísica, en cuyo contexto encontramos su historia de la filosofía, resumida ésta en unas seiscientas setenta páginas que, como podrá advertirse, es ya todo un récord en la historiografía del momento. •

Como se sabe, esta identificación entre epistemología y metafísica, pensamiento y realidad, característica del idealismo postkantiano, es tributaria de la concepción de la historia de Herder, según la cual, si la razón posee realidad, debe manifestarse necesariamente en los «hechos» de la historia. Asumida esta concepción por el idealismo romántico, su gran preocupación sería en adelante «mostrar la verdad de esta identificación para poder así reconstruir deductivamente la estructura dinámica esencial de la vida y del pensamiento o razón absoluta».⁽⁴⁾

Esta fue concretamente la línea emprendida por Hegel, que se nos presenta como un fiel continuador de la concepción de la historia iniciada por Herder. El mundo y la historia humana no son más que la automanifestación de la razón absoluta⁽⁵⁾. De aquí que a la filosofía, siguiendo la idea kantiana de la misma, le incumbiría la tarea de reconstruir reflexivamente la estructura dinámica de ese saber racional.

Federico de Castro, por su parte, seguirá en esa misma línea pues, según declara en la segunda parte de su magna obra, «El estudio de la Metafísica no es más que la realización en la vida y en la esfera del conocimiento de la ingénita racionalidad humana»⁽⁶⁾.

1.2. Federico de Castro y la metafísica idealista: crítica y posición propias

El planteamiento, por tanto, del tema que nos ocupa hay

(4) Op. cit. pág. 29.

(5) Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Universal, 1982, pág. 43.

(6) Castro y Fernández, F. de, *Metafísica. T.II. Análisis Sevilla. Imp. de Gironés y Orduña, 1890, pág. 12. En adelante citaremos, II y el número de la página después de cada texto.*

que buscarlo, según nos recordaba hace un momento el profesor López Morillas, dentro del movimiento metafísico postkantiano que, a su vez, en el panorama de la filosofía moderna, se presenta como una alternativa al cartesianismo por el problema que éste había suscitado al divorciar radicalmente la «res cogitans» de la «res extensa», encaminando a la especulación filosófica por un «dualismo insoluble» y encerrándola en un «espiritualismo abstracto». Son expresiones estas del propio Federico de Castro al que aquí vamos a seguir, en la medida que nos sea posible, en el planteamiento y desarrollo del problema suscitado por el «padre» de la filosofía moderna, para concluir exponiendo la alternativa adoptada por el krausismo frente a las soluciones aportadas por Kant y sus inmediatos seguidores Fichte, Schelling y Hegel.

Que el problema que aqueja a la metafísica encuentra sus orígenes remotos en el nuevo planteamiento que Descartes había buscado a la ciencia, es algo indiscutible para don Federico. «Halla Descartes —escribe— en el *cogito ergo sum* la roca y arcilla sobre la que puede levantarse indestructible el edificio de la ciencia, y con esto dota a la filosofía de una fortaleza inexpugnable donde se han estrellado y se estrellarán siempre los ataques de sus enemigos» (II, 61).

Hasta aquí el aspecto positivo que Castro encuentra en el cartesianismo, al iniciar en la conciencia el punto de partida del conocimiento. Huelga recordar que el idealismo moderno arranca precisamente de Descartes, con cuyo punto de partida va a coincidir inicialmente el krausista sevillano, aunque rectifique su planteamiento y, por tanto, su consecuente desarrollo porque, como nos advierte: «buscando el yo en el pensamiento, y no el pensamiento en el yo... precipitó la indagación filosófica en un espiritualismo abstracto, que no ofrecía más salidas que un dualismo insoluble o la substancia vacía y estéril de Espinosa» (II, 61).

Y en el primer tomo de la Metafísica volverá a reconocer su acierto metódico pero le reprochará el haberse quedado en un solipsismo, echando por tierra, de esta manera, su ingente trabajo. En efecto, nos dice, Descartes «inicia la ciencia analítica...

pero partiendo (vicio común a toda la filosofía de este tiempo) del sujeto, no de la identidad racional del sujeto y del objeto en la conciencia... se cierra el camino para poderse explicar la unión del espíritu con el cuerpo... completando este dualismo insoluble con la teoría del arbitrarismo en Dios, que destruye de raíz lo que con tanto esfuerzo había edificado»⁽⁷⁾.

A raíz de Descartes, la investigación kantiana supuso un enorme esfuerzo en la búsqueda de una solución al irresoluble dualismo perpetrado por aquél. Sin embargo, su ingente labor resultaría estéril al negarse el de Königsberg a admitir una intuición racional del objeto. «Muestra Kant con severa crítica —escribe el krausista— el profundo abismo entre el sujeto y el objeto, en que los anteriores filósofos no habían anteriormente reparado, y presente con la vista penetrante del genio que la posibilidad de la Metafísica depende de la existencia de una intuición racional, de la vista directa de un objeto, aunque él creía esta intuición inasequible» (II, 61-62).

La conmoción producida en Alemania por el fallido intento del autor de las Críticas y la precipitada aventura que corrieron los postkantianos para reconducir la situación insegura a que se había llegado, nos lo relata el krausista sevillano con las siguientes palabras: «El abismo que Kant había hecho patente entre el fenómeno y el número conmovió profundamente los espíritus en Alemania: después de sus análisis profundos era imposible descansar en la falsa seguridad de las apariencias, y era más imposible todavía permanecer en aquel semi-esceptismo. Por eso a este período de análisis sigue en Alemania un período de síntesis, aunque acaso precipitados por la necesidad de una base, siquiera provisora, en que la conciencia pudiera descansar. Este período está representado por el idealismo subjetivo de Fichte y el idealismo objetivo de Schelling» (I, 567), cuyas doctrinas armonizaría el idealismo absoluto de Hegel en una síntesis.

(7) Castro y Fernández, *F. de. Metafísica. Ensayo. Por D.... T.I. Propedéutica*, Sevilla, Imp. Almudena, 1888, pág. 421. En adelante citaremos, I y el número de la página después de cada texto.

sis superior y más amplia, como sabemos.

En el camino emprendido por Fichte respecto a Kant, distingue Federico de Castro dos períodos a los que juzga insatisfactorios pero no disimulando, a la vez, sus personales simpatías. Ya es significativo el hecho de que sea precisamente a Fichte al que le dedique más atención de los tres postkantianos.

En su primer período piensa Castro que la solución al «dualismo irresoluble entre el fenómeno y el númeno, Fichte cree hallarla en la identidad absoluta con que el yo es y se pone, (es decir) en que el yo es juntamente sujeto y objeto» del conocimiento (I, 571-2).

Como le ocurriría con el punto de partida cartesiano, también aquí se muestra, en principio, de acuerdo considerando su aportación al problema como el «pensamiento acaso el más profundo de toda la filosofía hasta él» (I, 571-2).

Sin embargo en esta solución advierte un fallo, y es que «se encierra en la propia individualidad» (I, 571)⁽⁸⁾, lo cual implica un riesgo que ni Schelling ni Hegel fueron capaces de corregir, porque «procediendo también por abstracción (por eliminación de la conciencia empírica) confunde en su primera época el yo absoluto con el individual humano, en el fondo del cual aquél parece como su razón y fundamento, haciendo así a la identidad abstracta el principio de la filosofía» (II, 63).

No es, por tanto, satisfactoria esta primera solución porque se trata de una identidad abstracta y, además, como explicita en

(8) Nos resulta curioso en el krausista la explicación de los factores que concurren en Fichte para caer en este individualismo. Tres son los factores determinantes de su pensamiento: «el estado del pensamiento filosófico contemporáneo» del siglo XVIII que, según él, «era una enérgica protesta contra el materialismo»; «el estado general histórico» por el que atravesaba su pueblo que «señala el despertar de la nacionalidad alemana, que se eleva a la conciencia de sí misma y protesta en nombre del Yo individual de los pueblos contra el sistema invasor del imperio francés; el tercer factor es «la propia individualidad del autor» que «respecto de Kant es su continuador obligado» (I, 571). Como veremos esos planteamientos eran bastante afines con los krausistas.

otro lugar, resulta «fácil en su método, de confundir el yo indifidual con el yo absoluto, lo fundado con el fundamento» (I, 572).

Consciente entonces Fichte, comenta Castro, de este peligro y acusado de ateísmo por defender tal doctrina, en su segundo período decide que «no es a la ciencia a la que hay que pedir-la» (la realidad), sino a «una fe absoluta y con ella la misma fe en todas las existencias que supone. Por este camino —continúa Castro—, no muy diferente del de Kant, llega nuestro filósofo al yo absoluto, en que es imposible desconocer la identidad del sujeto y del objeto» (I, 572).

A pesar de que, como confiesa en un principio, esta solución «no está muy lejos de la verdadera» (I, 571), tampoco le satisface mucho porque a dicho Absoluto «no acierta a diferenciarlo de los seres finitos, pasando de un *panegoísmo* a un *pan-teísmo místico*» (I, 572).

Si Fichte, para Castro, no estuvo lejos de la verdadera solución, sus compañeros de viaje Schelling y Hegel, intentando rectificar la postura fichteana, fueron progresivamente alejándose del verdadero camino hasta el punto de perder al objeto y convertir a la filosofía en pura elucubración mental. Refiriéndose primero a Schelling, escribe que intentó hallar la solución «en la indiferencia de los diferentes, en lo *absoluto*». Esta solución no sólo fue inoperante sino que, además, condujo más tarde a Hegel a la mayor aberración que podía imaginarse, es decir, a negar a la misma razón.

En estos términos se expresa Castro comentando la actitud de Hegel respecto a Schelling: «Este absoluto abstracto a su vez no afirma, sino niega el contenido que se supone explicar, y con esto lógicamente se niega a si mismo, y de aquí el proceso hegeliano y la ley evolutiva, esfuerzo supremo que hace el entendimiento por acercarse a la razón negándola» (II, 63). En otro lugar redunda, una vez más, en el error de Hegel: «Todas las cosas para Hegel son, como para Schelling, momentos o potencias del absoluto; pero en vez de quedarse como éste en su intuición, Hegel pretende demostrarlas construyéndolas» (I, 597). De aquí que la síntesis hegeliana venga a representar: «el resumen sistemático de toda la filosofía abstracta que comienza con Aristóte-

les, que partiendo no del pensamiento en su realidad, del pensamiento de su objeto, sino... del pensamiento apartado de su objeto, ha de llevar necesariamente a la negación de todo objeto pensado; mas no alcanzando a negarse a sí, ha de concluir estableciendo como única realidad el pensamiento del pensamiento..., la Filosofía, puro pensar por pensar, estéril formalismo» (I, 597).

Pero la actitud hegeliana no sólo representó para Federico de Castro un «estéril formalismo», sino que además entrañaba un peligro difícil de superar que consistía, según hacer notar Elías Díaz, en una «disolución de lo individual en lo absoluto», lo cual estaba en abierta contradicción con el krausismo⁽⁹⁾. El propio Castro es consciente de este riesgo cuando advierte que Hegel halla «la realidad en la Idea Absoluta en que se juntan y neutralizan el sujeto y el objeto del conocimiento, haciendo así de la Metafísica una lógica en el más amplio sentido de la palabra» (I, 84).

En definitiva, para Federico de Castro ni Fichte, ni Schelling, ni Hegel han acertado a resolver el problema planteado por el criticismo kantiano, según los testimonios que acabamos de ver. Pero, si de una manera general quisiéramos saber en qué consistió su error fundamental, podríamos contestar que, al pensar la realidad como un trasunto del pensamiento, dejaron precisamente a éste sin actividad, sin contenido, haciendo así de la Metafísica una ciencia de pura ficción tal como la concibiera más tarde Augusto Comte. «Las exageraciones idealistas —escribe— que consideraban al pensamiento no como el espejo de la realidad sino a la realidad como el espejo del pensamiento, haciendo así de la ciencia primera una ciencia sin objeto, han traído como consecuencia indeclinable el que se llegue a creer, como Augusto Comte, que el conocimiento metafísico o abstracto no difiere teóricamente del que él llama teológico o ficti-

(9) «Frente a Hegel —escribe Elías Díaz— Krause aparece como una indudable reivindicación de lo individual dentro del esquema de la filosofía idealista». Op. cit. pág. 22-23.

cio más que por la reducción de las divinidades primitivas a simples entidades» (I, 84-85).

Por lo cual, ante las insuficiencias presentadas por la alternativa de estos continuadores kantianos, dice Castro que no cabe otra solución que o «retroceder a la escolástica... o hay que, desechando añejos convencionalismos, poner el pensamiento en relación directa con la realidad, lo que sólo cabe en la unidad de la conciencia, de la razón» (II, 63).

La distinción, por tanto, entre pensamiento y realidad, sujeto y objeto, desaparece en la unidad de la conciencia, de la razón. El fundamento de la ciencia, aquello en lo que se resuelve la dicotomía sujeto-objeto del conocimiento no ha de buscarse, pues, ni en el yo individual de Fichte, ni en lo Absoluto de Schelling, ni en la Idea hegeliana, «A la ciencia hay que llegar —escribe su hijo resumiendo la postura de su padre— por el conocer, pero no por el conocer aislado de las otras actividades y separado de la realidad, como si el pensar fuera lo opuesto del ser, como procede el entendimiento discursivo, sino por el conocer uno con el ser, por el conocimiento intuitivo racional»⁽¹⁰⁾. «Los dos polos del conocimiento son pues —comenta Jobit— la intuición y la reflexión, la cual no es en el fondo más que la Razón trabajando sobre los datos reales suministrados por la experiencia íntima»⁽¹¹⁾.

De esta manera piensa Castro que se puede nuevamente replantear el problema kantiano, así como corregir las desviaciones en las que incurrieron los que se consideraron sus escoliastas. Se trata, como se desprende de lo anterior, de un problema eminentemente crítico; de descubrir en la razón esa otra dimensión por la que mediante una intuición, una «vista real» como ellos gustan llamar, el sujeto y el objeto queden identificados en la conciencia. Así se conseguirá, mediante dicha intuición, res-

(10) Castro y Castro, J. de, Op. cit. pág. 38.

(11) Jobit, P. *Les éducateurs de L'Espagne contemporaine*. T.I. *Les Krausistes*, París, E. de Boccard, Ed. (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes études hispaniques), 1936, pág. 87.

catar aquel dato de experiencia que Kant, a pesar de sus análisis profundos, creía imposible, y que sus seguidores, después de ingeniosos tanteos, perdieron definitivamente.

Krause y el krausismo más ortodoxo se encuentran, de esta manera, en la misma dirección del pensamiento que Kant había inaugurado. No sin razón escribe López Morillas que «Los historiadores de la filosofía inscriben la doctrina de Krause dentro del Ciclo de Sistemas que se arrogan el derecho exclusivo a la herencia de Kant. Como Fichte, Schelling, Hegel, Reinhold y tantos otros, Krause clama para sí el título de único escoliasta verdadero del maestro de Königsberg y, como tal, se considera capacitado mejor que nadie para exponer y elaborar el criticismo kantiano»⁽¹²⁾.

Veamos ahora, aunque sea brevemente, el procedimiento seguido por el krausismo para explicar cómo tiene lugar esta apropiación del objeto por el sujeto quedando así resuelto el dualismo cartesiano y llenando, a su vez, de contenido al pensamiento o si, se prefiere, a la Metafísica. En el primer tomo de su Metafísica nos lo explica Castro con estas palabras: «la distinción entre el sujeto y el objeto del conocimiento supone una identidad en que el sujeto sea sujeto de aquel objeto, y el objeto objeto de aquel sujeto» (I, 648), dice el autor siguiendo a Krause⁽¹³⁾.

A esta identidad se llega no mediante un procedimiento discursivo, abstracto, sino por una intuición directa, espontánea del propio yo, o sea, mediante una autointuición. «Esta identidad se encuentra en la *intuición* con que el yo se está presente en la conciencia. Siendo y sabiéndose el mismo que conoce y es conocido» (I, 648).

Protagonismo, por tanto, de la intuición en la metafísica

(12) Op. cit. pág. 31. Véase también Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, 4 vols. T.3, págs. 1877-1879. Voz: Krause.

(13) En *Metafísica* II, 413-430 expone el autor su propia doctrina que nosotros citaremos en la segunda parte de esta obra.

krausiana que, como se sabe, es algo característico del idealismo gnoseológico y que nos produce una certeza tan absoluta que ni el mismo escéptico duda en afirmar; jugando entonces esa autointuición un papel tan definitivo en la gnoseología, no queda más remedio que tomarla como el origen de la ciencia. «La certeza inmediata absoluta y universal de esta idea fundamental (Gaundschaung), que hasta el escéptico afirma en su duda, es el principio de la ciencia subjetiva y el punto de partida de la ciencia entera» (I, 648).

Ya estamos, por tanto, en posesión de nuestro primer contenido de conciencia «dado» mediante esa intuición primera: el yo se me ha presentado a la vez como sujeto y objeto de mi conocimiento, el yo es la primera «realidad»; conocer es, antes que nada, conocerse. La ciencia analítica ha iniciado su singladura mediante un procedimiento inductivo.

Pero conseguida esta primera realidad indubitable, resta ahora dar razón del mundo que me rodea, del no-yo y que me aparece de forma antitética como Espíritu y Naturaleza los cuales se resuelven en una síntesis comprensiva superior llamada Humanidad. Como era de esperar en un sistema idealista metafísico, es la razón, como veremos, la que «producirá» esta realidad, tal como veíamos antes en Hegel. «Yo me conozco como espíritu, pero al mismo tiempo conozco que la potencia espiritual, la *razón*, no puede agotarse por ningún número de espíritus finitos... llego así, pues, a la idea de un mundo espiritual... y a la de un *ser espiritual* que contiene en sí todos los espíritus finitos. Del mismo modo el conocimiento de mi cuerpo me lleva a la de un *mundo físico* y una *Naturaleza*, y uno y otro a la de una *Humanidad*, ser de armonía... del espíritu y la naturaleza» (I, 650).

Ya sólo queda en el esquema de la metafísica tradicional la «creación» de la tercera sustancia, es decir, Dios, pieza fundamental de este edificio lógico y ontológico. Dios surgirá en este proceso analítico-inductivo como fundamento o razón explicativa de estos tres «infinitos relativos» o virtuales que, como tales, necesitan de un Infinito absoluto y que, a su vez, es también resultado de una intuición racional. El argumento ontológico

reaparecerá, una vez más, en escena. «Mas estos tres seres —escribe— aunque infinitos en sí, están limitados unos por otros, son infinitos relativos, lo que exige un ser uno, infinito, absoluto, el Ser Dios, razón y fundamento de ellos y objeto absoluto del conocimiento» (I, 651)⁽¹⁴⁾.

Y en otro lugar, añade: «Parte, pues, este sistema del propio conocimiento que se toma en él como punto de partida y mediante cuyo análisis se llega a la vista racional del principio de la ciencia y de la realidad» (I, 112-113).

Comentando el texto correlativo que se encuentra en la obra de Sanz del Río, *Análisis del pensamiento racional*, escribe Jobit: «En consecuencia cada una de las nociones adquiridas en el curso del análisis es una evidencia racional y la noción suprema, la de Ser infinito, de Dios, es la suprema evidencia, una evidencia de realidad, se puede decir una vista real del objeto absoluto de todo conocimiento. De esta manera los cuadros del conocimiento corresponden a las categorías del ser y son otras tantas vistas tomadas desde el absoluto»⁽¹⁵⁾.

Recurrimos a este comentario del abad francés que, con la claridad que le caracteriza, resume esquemáticamente el problema planteado, es decir, el contenido de la metafísica, el «objeto»

(14) Como ha señalado Jobit, encontramos en este planteamiento algunas huellas de los sistemas de Spinoza y de Kant. En cuanto al primero, escribe: «En cada sistema todo lleva a Dios y todo se explica por El. Igual que en Spinoza la extensión y el pensamiento son los atributos de la única sustancia, en Krause los tres infinitos relativos, Naturaleza, Espíritu, Humanidad, son las determinaciones del Ser absoluto en el que encuentran su fundamento. Los seres individuales tienen, en uno y en otro, una innegable existencia, diferente de la de Dios...» En cuanto a la influencia kantiana, advierte que, metafísicamente, el sistema de Krause es tributario del de Kant: «Krause... intenta también, sobre las cenizas de la metafísica tradicional, reconstruir «a priori» el objeto del conocer y de proporcionar de esta manera un fundamento absoluto a nuestra conciencia crítica. Esta es la razón por la que, como Kant, afirma que Dios no puede ser objeto de demostración. Pero la demostración es sustituida por la evidencia de la «vista real». Op. cit. págs. 254 y 256-7.

(15) Op. cit. págs. 86-87.

del conocimiento. Al mismo tiempo hemos podido observar la solución al otro grave problema en el que, según Castro, habían caído tanto Fichte, como Schelling y Hegel: la no distinción entre el ser absoluto y el relativo.

Con la idea de Dios culmina como apuntábamos, la primera parte del proceso del conocimiento, el analítico-subjetivo; resta todavía el sintético objetivo sobre el que hablaremos en otro momento. Sólo advertir ahora que para el krausista andaluz el problema ha quedado definitivamente zanjado. La Metafísica es posible gracias al replanteamiento que de la misma ha ofrecido el racionalismo armónico, el cual «señalando el punto de partida inexcusable, el principio real y la fuente absoluta de conocimiento, guiada quizá más que ninguna otra por la realidad de su objeto la Filosofía ha encontrado al fin, aunque más tarde que las otras ciencias como era de esperar de la grandeza de su problema, la forma definitiva que Kant echaba de menos al compararla con el conocimiento matemático» (I, 115)⁽¹⁶⁾.

Esta fue, según Castro, la gran aportación y, a la vez, la gloria que cupo a Krause en la historia del pensamiento; tan acertada encontró la solución que no duda en afirmar: «Ninguno de los filósofos contemporáneos ha visto con tanta claridad el árduo problema de la ciencia, y ninguno, a nuestro entender, lo ha resuelto de una manera más profunda»⁽¹⁷⁾.

(16) También en *Metafísica*, I, «Realismo racional armónico», págs. 648-651; o del mismo autor, «La Filosofía de Krause (Realismo racional armónico)» en *B.I.L.E.* T.LVII, 1933, págs. 73-81, y Castro y Castro, J. de. Op. cit. págs. 38-39.

(17) También en Sanz del Río encontramos una afirmación que se asemeja a la de Castro. «La cuestión de la filosofía novísima alemana, —escribe don Julián—, iniciada y planteada por Kant, tiene en el *Racionalismo armónico* de Krause, ...una última solución; bajo el principio y procedimiento de esta doctrina puede el Espíritu, desde el estudio del conocimiento común, recorrer con paso gradual y enlazando todos los estados de su conciencia desde la evidencia simple inmediata de sí mismo hasta la evidencia de su naturaleza limitada, aunque sustantiva en el Real infinito absoluto: Dios». Confr. Sanz del Río, J. *Sistema de la Filosofía* (de C. Cr. F. Krause). *Metafísica. Primera parte. Análisis*, Madrid, Imp. de Manuel Galiano, 1860, pág. XXXII de la introducción.

1.3. El menosprecio de la razón histórica y la urgencia de su rehabilitación.

Recuperado, pues, el objeto de la metafísica, ha vuelto a ostentar su privilegio como ciencia, y lo ha recuperado de tal manera que, como veremos más adelante, es la única ciencia, la ciencia de la razón, la verdadera ciencia, porque comprende «los objetos más altos de los que puede ocuparse la indagación racional» (I, 92-93). La razón, por tanto, se convierte en el paradigma del conocimiento científico, y la Metafísica en su gran detentora; recuérdese la tarea que, páginas atrás, encomendaba a esta ciencia⁽¹⁸⁾ cuya descripción de las sucesivas etapas por las que la razón pasa constituirá el objeto de la historia, según expondremos en otro lugar.

Convencido de la original aportación al problema crítico, y corregidas las tergiversaciones de la razón llevadas a cabo por los que se consideraban los auténticos continuadores de la obra kantiana, Federico de Castro piensa que todas las investigaciones que han precedido a la obra de Krause han sido infecundas porque sólo éste último ha entendido «esta palabra en su verdadero sentido y no en el que ordinariamente se le da (la razón al revés)» (I, 112). Esta tergiversación de la idea de razón es la que nos ha condenado la mayoría de las veces a que «vivamos como de prestado, recogiendo pensamiento ajeno, usándolo y utilizándolo, pero sin poner en él nuestra propiedad con criterio y discernimiento para apropiárnoslo». Y todo esto es simplemente porque, en efecto, «usamos de nuestra razón, no la profesamos y cultivamos según ella noblemente» (II, 10).

De aquí que en su primera obra, *El progreso interno de la razón ...*, se dedique precisamente a profundizar esta idea, pieza clave de todo el sistema. Debido a la importancia que en el mismo tiene y el papel que juega en su concepción de la historia, no

(18) «El estudio de la Metafísica no es más que la realización en la vida y en la esfera del conocimiento de la ingénita racionalidad humana» (II, 12).

tenemos más opción que remitirnos a los textos y poder así intentar clarificar el sentido más aproximado que pueda encerrar. En dicha obra nos ofrece una definición-descriptiva de dicha facultad desde el punto de vista tanto subjetivo como objetivo. Desde el primero escribe: «No entendemos aquí por razón una facultad especial y vacía de conceptos sostenida en las otras como péndulo que ordena ajeno movimiento, sino el espíritu mismo en la unidad real, viva, inteligente de todas sus facultades y estados, y sobre ellos, en el carácter imborrable de mediador y regularizador de toda su actividad intelectual. Y en cuanto al objeto, en la facultad de conocer la realidad en su unidad objetiva y en sus relaciones positivas y armónicas. Si comparamos la razón con las otras fuentes de la actividad pensante, la hallamos como la fuente y criterio y conclusión de todas... Sólo por la razón... podemos levantarnos al reconocimiento del principio absoluto de la realidad y la verdad, en el que y bajo el cual podemos comprender el encadenamiento y solidaria unión de todos los seres» (I, 11-12)⁽¹⁹⁾.

En otro lugar de la misma obra y en el sentido que en su momento retomaremos, escribe: «La razón es, en cada espíritu, el órgano de la verdad eterna, el rayo de la Divinidad, la voz de sus inmutables santas leyes; pero no rayo ni voz que viene como de fuera y a distancia de otro hombre, sino raíz y carácter íntimo de nuestra naturaleza, como nuestra propiedad constitutiva inajenable, individualizable como toda propiedad; que poseemos tanto como somos poseídos por ella» (P. I, 14 y II, 426).

Las citas son algo extensas pero imprescindibles si queremos entender su teoría de la ciencia, y comprender en profundi-

(19) «El Progreso interno de la razón mediante el método científico, y el de la libertad mediante el arte moral, influyen en la historia, según crece el respeto de los hombres al dictamen de la razón y al dictado de la conciencia». *Discurso leído en la Universidad Central por el licenciado D.... en el solemne acto de percibir la investidura de Doctor en la Facultad de Filosofía y Letras*, Madrid, Imp. de Miguel Arcas y Sánchez, 1861, págs. 11-12. En adelante citaremos con las siglas P.I. seguido de la página después de cada texto.

dad su filosofía de la historia. Después de estas descripciones, podemos comprender un poco el sentido de aquellas palabras que transcribíamos en los célebres debates que hemos presentado en la primera parte de esta obra. Aunque tengamos que volver sobre algunas de las ideas en estas definiciones contenidas, sólo deseáramos llamar la atención en este momento sobre el carácter divino que, en definitiva, tiene la razón, ¿se tratará todo este sistema de una teosofía?

Porque si la razón implica este privilegio, si se trata del órgano de la verdad por antonomasia, si es para nosotros «como raíz y carácter íntimo de nuestra naturaleza», la Filosofía no tendrá por objeto más que tratar «de reconocer esta nuestra racionalidad natural, de entenderla, de verificarla en todo nuestro conocer» (I, 30). Por haber entendido el racionalismo armónico esta dimensión de la razón «inicia el comienzo de una nueva era». La concepción romántica de la razón no podía faltar en el krausismo como movimiento típico del idealismo alemán.

Por no haber descubierto antes la filosofía esta dimensión de la razón es por lo que el hombre en particular y la humanidad en general no ha encontrado todavía su adecuado camino, pues, como nos dice en un pasaje de su obra: «la humanidad se ha movido hasta hoy (en la segunda edad subjetiva abstracta) con pensamiento racional entre términos relativos; pero no ha entrado en la totalidad de su propio pensamiento en toda su conciencia en vista objetiva de razón. Debemos, pues, restituírnos, a ley de filósofos, a nuestra entera razón y propiedad de racionales. Para ello, y pues en el común relativo pensar estamos en parte impedidos y menguados y torcidos en esta racionalidad nuestra, debemos procurar renacer enteramente en nuestro pensamiento» (II, 9-10).

Y es que esta situación intelectual no sólo ha sido perniciosa para el desarrollo del pensamiento en general sino que, además, es la causante de todos los males que aquejan a la sociedad, pues, según advierte: «El que atentamente considera el malestar y las numerosas limitaciones que aquejan a la sociedad presente, halla sin gran esfuerzo, que aquel y éstos tienen muy principal origen en la escasa estima que el dictamen de la recta razón al-

canza entre el gran número, menosprecio insensato que dejando a la ciencia sin unidad ni verdad, y sin regulador a la vida, lleva a entrambas por extraviados senderos, gasta las fuerzas de los mejores en estériles luchas, y ora precipita al través de encontradas corrientes, ora nos detiene pasivamente asidos a la tradición o a una fe negativa renegando de lo presente y cerrando el corazón y los ojos a lo porvenir, ora, por último, traduciendo en una fantasía engañosa el presentimiento más generoso que, razonado de una armonía y estar venidero, hace que busquemos la salvación del mal que nos aflige en vanas utopías, frutos inmaduros que producen en seguida nuevas luchas y nuevo desaliento» (P.I.5).

Como puede desprenderse del texto, Castro ha hecho un análisis exhaustivo de los tiempos en que le tocó vivir y solapadamente hace una crítica de las corrientes de pensamiento en boga y de las polémicas que las mismas generaban. Sin embargo es consciente que este mal, esta «enfermedad con todas sus consecuencias», como él la llama, no es característica exclusiva de su tiempo «sino que radica en la historia de todo el período científico próximo a desaparecer» (Ibid). Esta idea será la que, como veremos, le lleve a efectuar una exposición y crítica de todos los sistemas filosóficos anteriores, en los que descubrirá alguna deficiencia en el uso de la recta razón, provocando unas actitudes en las que «cada parte pretende absorber la vida del todo, cada pensamiento exclusivo ser centro de todos los demás» (P.I, 6). Ahora, pues, más que nunca se impone una urgente puesta a punto de la razón «con lo que ha de hacer cesar el período de antagonismos y de lucha, restableciendo la paz en los espíritus merced a una racional estima y tolerancia de todos los sistemas» (I, 115). También el carácter ético y soteriológico de la metafísica krausista quedan patentes con estas palabras.

Y esta vertiente ética y soteriológica está relacionada, al mismo tiempo, con otra no menos importante en todo el krausismo, y es el profundo carácter pedagógico que subyace en toda su doctrina. El metafísico andaluz piensa que todas las falsas concepciones que se han dado de la razón han sido consecuencias de una educación inadecuada. Nos decía hace un momento

que estábamos «impedidos y menguados y torcidos» en la vida de la razón, y ocurre, como inequívocamente escribe, que «no nos suele ser claro el concepto de pensamiento racional, no por defecto de él sino porque venimos en nuestra historia y educación intelectual desde el pensar relativo, distraído, sensible» (I, 30); de ahí que ya en su misma tesis doctoral, al reivindicar un estilo de vida conforme a la razón, postule para ello «la necesidad de una educación sana, acertada, gradual, que haga conocer al espíritu humano su dignidad al par que sus límites» (P.I, 9), pues el no haber iniciado antes este camino es lo que ha provocado la situación de que la humanidad hasta este momento haya «vivido en Filosofía en idea y presunción de la realidad objetiva; no vive ni piensa en ciencia real y racional de ella» (II, 12).

Esta situación, por tanto, necesita un remedio urgente ya que la sociedad no puede seguir viviendo en un estado de provisionalidad, si es que nos encontramos moralmente comprometidos en ella. Y si esto es así, es necesario «que todos contribuyamos... a una rehabilitación moral que no puede cimentarse firmemente sino en una rehabilitación de la ciencia.. Ahora, pues, más que nunca conviene estudiar las leyes biológicas de la razón, si no queremos que una dirección torcida nos conduzca a errores trascendentales». (P.I, 6-8).

Regeneración de la sociedad y de la vida intelectual mediante la rehabilitación de la ciencia lo cual supone, previamente, un estudio en profundidad de la razón. He aquí el programa inmediato a poner en marcha y en el que todos estamos comprometidos como un deber irrenunciable.

La empresa, no obstante, encierra algunos inconvenientes pues, aunque se trata de un problema «fácil en sí y naturalísimo», tenemos tal hábito de vivir «en pensamiento relativo» que nos impide pensar y, por tanto, actuar de acuerdo con la razón (II, 9-10). Es, por ende, un problema originado por deficiencia en la educación recibida y que ha llegado a convertirse en hábito.

Mas, no debemos olvidar que somos por naturaleza racionales por lo que la razón actúa insistentemente en nosotros; y como si se tratara de una «voz interior que podemos desoir tem-

poralmente pero que no podemos acallar» (I, 11), nos insta urgentemente a «renacer enteramente en nuestro pensamiento» para lo cual «todas las fuerzas sanas deben ser empleadas» (P.I, 6). Este renacer en nuestro pensamiento, como nos advierte en la Metafísica, no va a tener como finalidad «pensar más alta y compuestamente, sino en pensar menos», pero más rigurosamente (II, 10). Son, pues, todas esas razones las que, como nos dice al comienzo de la Metafísica, le habían llevado a replantear o trazar el ideal de la ciencia, es decir, «lo que la ciencia deberá ser para merecer este nombre» (II, 5), «porque pensamos que lo que al presente conocemos no es todo lo que hay que saber» (I, 5).

1.4. El positivismo, un reto a la razón filosófica

Si la razón, como en un testimonio anterior hemos visto, es el órgano de la verdad, de lo absoluto, una de esas «direcciones torcidas» más peligrosas la representa en nuestros días, según Federico de Castro, el movimiento arrollador del positivismo decimonónico. Sabemos por la historia que son dos los frentes fundamentales contra los que el krausismo más ortodoxo se veía obligado a luchar: el idealismo alemán y el positivismo, especialmente el biológico. Algunos aspectos de la crítica al primero de estos movimientos los hemos visto páginas atrás, llevados de los testimonios del discípulo de Sanz del Río. En cuanto a la actitud de cara al positivismo, ya hicimos una breve referencia en el primer capítulo a cómo algunas de sus relaciones más amistosas en la Universidad Hispalense (Machado y Alvarez, Sales y Ferré y otros), se van paulatinamente enfriando por las desviaciones de estos compañeros claustrales hacia el krausopositivismo.

Estas circunstancias y una lectura detenida de su obra nos hacen sospechar que el avance incontenible del positivismo se convirtió para el metafísico en una obsesión traumática que le acompañó hasta la tumba. Es significativo a este respecto que dos de sus más extensos artículos en el B.I.L.E. los consagre pre-

cisamente a ofrecer una detallada y documentada exposición de la nueva corriente⁽²⁰⁾, y que desde su primer trabajo en 1861, no haya dejado de referirse al mismo. En su misma Metafísica es precisamente a este movimiento al que más páginas dedica dentro de la exposición de las corrientes modernas.

Por supuesto, dicha actitud no puede extrañarnos si tenemos presente lo que, hasta este momento, hemos dicho sobre la razón. La postura positivista no sólo estaba en abierta contradicción con cualquier saber metafísico, sino, sobre todo, y esto a nuestro juicio era lo más grave, con su concepción ética, y con todo el ordenamiento jurídico y político basado en la misma. El problema que planteaba al krausismo no sólo era metafísico (gnoseológico y ontológico) sino también y, sobre todo, social⁽²¹⁾.

Por eso, decimos, que esta actitud no debe sorprendernos como tampoco nos debe alarmar el hecho de que apenas iniciado el estudio de la metafísica, uno de sus primeros dardos sangrantes los dirija, precisamente, contra los positivistas: «A los que como los positivistas —escribe— suponen que nos está vedado todo conocimiento de lo absoluto porque actualmente sólo poseemos conocimientos relativos, puede decirse con Dürhing, cuyo testimonio no es en manera alguna sospechoso, que son reos de alta traición para con la ciencia y para con la majestad y soberanía del pensamiento, cuyo poder desconocen o pretenden limitar» (I, 11).

Son, como decimos, infinitas las alusiones a dicho movimiento y es, precisamente, por esta abundancia y por el papel que desempeña este pensamiento «relativo» en su concepción de la historia por cuyos cauces la misma ha transcurrido según nos decía páginas atrás, por lo que creemos estamos comprometidos a reseñarlo.

Tres doctrinas contemporáneas —según el profesor Castro—

(20) «El positivismo», B.I.L.E. TXX 1896. págs. 278-283; 305-314; 339-244; 363-372. «El monismo filosófico», T.XXI, 1897, págs. 177-182.

(21) La problemática que generó el positivismo frente al krausismo puede verse en Núñez Ruiz, D. *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Madrid, Tucur Ediciones, 1975, especialmente los capítulos II y III.

integran el movimiento positivista: la escuela francesa de A. Comte, el asociacionismo inglés con antecedentes en la escuela escocesa y el positivismo alemán que se genera del neokantismo por una parte, y de un sector de la izquierda hegeliana. Siendo, por tanto, sus fuentes diversas, todos coinciden en «negar la posibilidad del conocimiento absoluto, no admitiendo más que el relativo sometido a la ley de evolución». De esta manera el conocimiento racional propio de la metafísica se le considera como innaccesible y a esta última se la «trata de ensueño fantástico» (I, 666-667)⁽²²⁾.

Dos tendencias opuestas se debaten en el fondo de este movimiento. El método experimental objetivo, seguido por una mayoría de sus defensores y que les ha llevado hacia el materialismo considerado como «el alma del positivismo» y la de aquellos que, ensanchando el campo de los fenómenos que hasta la presente se consideraban materiales, han terminado por «espiritualizar la materia». No obstante, estas tendencias hacen sospechar que, con el tiempo, consigan la armonía entre Ciencia y Filosofía. Es más, si consiguen purgar de exclusivismo los elementos útiles que aportan, «entrarán con provecho de todos en la corriente universal de la ciencia» (I, 668).

Pero mientras esta situación llega, no podemos cerrar los ojos a las distorsiones de toda índole que va sembrando el movimiento positivista con su actitud relativista y exclusivista⁽²³⁾. En-

(22) «Con razón dice Braun —escribe Castro haciendo suyas sus palabras— que el movimiento filosófico actual está caracterizado por la tentativa de la proscripción de la Metafísica y su reemplazo por la ciencia positiva y experimental... el mundo filosófico está dividido entre partidarios y adversarios de lo absoluto» (I, 761-762).

(23) A este respecto escribe Núñez Ruiz, D.: «Castro estima que el monismo apellidado «crítico», al partir de un relativismo gnoseológico, se muestra incapacitado para abordar el problema ontológico, con lo que deja sin determinar la naturaleza esencial de la unidad proclamada de lo real. Al enfocar su crítica en este sentido, no cabe duda que está denunciando las vacilaciones filosóficas en que a veces suelen caer los defensores de la línea monística, que con frecuencia se debatían entre el denominado «positi-

tre otras la sobreestima de la particular sabiduría, «orgullo que nos endiosa, presunción que nos hace sordos» (II, 15) en detrimento de otros modos de conocer de igual o superior rango. «Este razonar aislado, exclusivo, trae consigo la sobreestima de la propia ocupación, con desdén injustificado a otras iguales o superiores... De tal manera nos afecta y modela este ejercicio, que se nos hace indiferente y aún repugnante otro modo de pensar que «el nuestro»» (I, 15-16).

Esta actitud presuntuosa de los cultivadores de los estudios positivos es más alarmante aún porque ni siquiera nos permite la posibilidad de contrastar nuestras opiniones con la de los adversarios, con lo que se nos brindaría la oportunidad de verificar la verdad de nuestros presupuestos; por el contrario, preferimos seguir encerrados en nuestra torre de marfil, perdiendo, de esta manera, «la vitalidad, la flexibilidad, la asimilatividad, el entusiasmo, la riqueza de pensamiento y de presentimiento con que lo comenzamos» (I, 16).

Todos ellos han «menospreciado las altas concepciones ideales» (I, 15), incluso contra la opinión de los propios positivistas, como era el caso de Lotze que defendía que «el conocimiento de las esencias vale más que el de los fenómenos» (I, 763), o del mismo Spencer que, negando la posibilidad del pensamiento «separado de sus correlativos» (I, 763), llegó a sostener que cuando nos negamos al conocimiento de la esencia, «admitimos tácitamente su existencia», lo que igualmente ocurre con lo absoluto (I, 763). Castro infiere de aquí que cualquier relativismo respecto de la verdad, implica siempre un contrasentido, pues elevamos lo relativo a la categoría de absoluto que condenamos. Si afirmamos que sólo el pensamiento relativo es el verdadero, partimos ya de una afirmación absoluta. «Negar el

vismo crítico», de corte neo-kantiano —en el que no podían sentirse cómodos tras su pasado idealista— y el llamado «positivismo ontológico» —al que si bien tendrían por coherencia con sus antiguos hábitos metafísicos— se resistían a admitirlo por sus habituales connotaciones materialistas» (Op. cit. págs. 108-109).

conocimiento racional —concluye Castro— es negar todo conocimiento. A los que niegan la Metafísica les contestamos: o Metafísica, o escepticismo; pero el escepticismo es duda, y la duda es también conocimiento» (I, 764).

Efectivamente, la duda como veremos es, de alguna manera, conocimiento, como también lo es el pensamiento relativo. De aquí que el positivismo, como manifestación histórica por antonomasia de aquel pensamiento, no sea todo en él falso y despreciable; por el contrario «hay en este conocer ciencia y parte íntima de vida intelectual, que debe rehacerse, regenerarse y racionalizarse mediante examen, revisión y discernimiento» (I, 18).

1.5. La «Katharsis» y el ingreso en la filosofía.

El protagonismo de la voluntad y el problema de la libertad en Federico de Castro.

Mas esta tarea presupone un proceso de aprendizaje; como ocurre en Platón, Descartes o Bacon, antes de entrar en el santuario de la razón, y dado el hábito que tenemos de no pensar de acuerdo con la misma, se impone que, previamente, nos sometamos a un proceso de autoreflexión para despojarnos de los «ídolos» y doctrinas recibidas, quedando así libres de las ataduras y prejuicios, consecuencia de una mala educación. Se impone, en definitiva, que antes de iniciar el camino, nos preparemos, según nos advierte, intelectual y moralmente.

No cabe duda que, para el krausista, esta necesidad de katharsis tenía gran importancia como se desprende del hecho de tratar monográficamente dicho tema en un artículo⁽²⁴⁾, cuando ya lo había incluido en su segundo tomo de la Metafísica, seis

(24) Nos referimos a un artículo aparecido en el *B.I.L.E.* —sección de Pedagogía— (T.XX, año 1896, págs. 161-164), bajo el título «Preparación al estudio de la Metafísica, por D. Federico de Castro».

años antes. En ambos trabajos nos advierte Castro que, antes de iniciar el estudio de la metafísica, o si se prefiere, de la razón «debemos preguntarnos, pues, si nos guía alguna preocupación, alguna solución preconcebida, si buscamos determinadas conclusiones... porque entonces no es la verdad la que nos guía ni la que pretendemos alcanzar... En este sentido —agrega el autor— adquieren entero valor la exigencia que hacía Bacon al filósofo de limpiar su espíritu de los ídolos del conocimiento, y la duda metódica de Descartes» (II, 13).

Convencidos, pues, de nuestro recto e irrenunciable propósito, debemos revestirnos de una voluntad férrea, «una voluntad gigante» dice en «El progreso» (pág. 24), que nos acompañe en nuestro caminar y nos aliente ante el desánimo. «Una vez propuesta la verdad como fin de la voluntad, en su investigación metafísica, debe el filósofo mantenerlo durante toda ella, sin dejarlo debilitar por la pereza, el cansancio o el desaliento» (II, 13)I, . De ahí que deba evitar a toda costa «la pasión que turba el conocimiento, el desorden que lo extravía, el orgullo que nos endiosa, la presunción que nos hace sordos y nos aísla... el exagerado afán de novedad, el apego a lo antiguo...» (II, 15).

Limpio, pues, el espíritu de prejuicios mentales y sentimientos innobles, animados por una voluntad superior perseverante y libre⁽²⁵⁾, debe el filósofo proceder con cautela y metódicamente de acuerdo con los postulados de la racionalidad aquí defendida. Por eso, «cada progreso en el conocimiento debe referirlo a la verdad entera» sin demorarse en las conquistas parciales como definitivas; y, aunque debe mantener un espíritu abierto a todas las corrientes sin excepción, no le está permitido incluir en sus conclusiones nada que haya recibido «por autoridad ajena», sino sólo aquello que personalmente «haya pensado ordenadamente y en todas sus relaciones» siempre en función del todo en el que se explica. De la inobservancia de este postu-

(25) «Para prepararnos a este trabajo, debemos conservar... una voluntad libre superior... con animación interior, sin lo que la indagación, falta de calor, decae» (II, 14).

lado metodológico, aislando el dato concreto del todo, nunca conseguiríamos una verdadera ciencia, «no sería ciencia nuestra», sino que caeríamos en el defecto del pensamiento discursivo, característico de pedantesco escolasticismo «que toma el conocimiento, una vez formado, por acabado y perfecto» (II, 13-15).

Esta exigencia de la razón de encontrar las mútuas relaciones de las partes entre sí y de éstas con el todo no desestimándolas en ningún momento, debe servir, a su vez, como paradigma a la conducta personal del filósofo. El sentido ético y soteriológico de esta ciencia, de la que los krausistas se considerarían sus sacerdotes, vuelve a aparecer en las páginas que comentamos.

Debe procurarse, sobre todo, en este renacimiento filosófico, acabar de una vez por todas con el divorcio entre el pensar y el obrar «llevando nuestra vida entera de modo que no contraríe... la unidad consecuente del fin propuesto» (II, 14). De aquí que «el filósofo no debe ser... el hombre que se aísla, el excéntrico que se niega a toda relación; sino el que ve en todo las relaciones superiores, las declara y las practica, siendo modelo en sí mismo y ejemplo para todos de la armonía de la naturaleza humana, sabio» (II, 15).

Hasta tal extremo está comprometido en este sacerdocio de la nueva ciencia, de la verdad que, aunque dispuesto siempre a rectificarse, debe saber «en caso necesario padecer y hasta morir por ella» (II, 16).

Serían estos los requisitos mínimos para el ingreso en la filosofía, en la vida de la razón, y que resumiríamos en una recta intención y en una voluntad constante, puestas al servicio de ese sublime ideal.

Hasta este momento hemos insistido deliberadamente en el primero de estos requisitos, o sea, en la recta intención, haciendo mera alusión al papel de la voluntad en esta gimnasia mental y moral. Digo deliberadamente porque la voluntad, en la metafísica krausista, como en su concepción de la historia, ocupa un lugar privilegiado en lo que también coincide, según se sabe, con el sistema del idealismo alemán.

Ya hemos visto al iniciar este apartado que el filósofo para

conseguir esa vida de la razón debe revestirse de una voluntad «gigante» o una voluntad «superior». Esto no es de extrañar si recordamos que en el idealismo alemán la razón se identifica no sólo con la libertad sino también con la voluntad. Es esta la que, en definitiva, debe libremente decidir integrarse en la vida racional que significa la vida de la verdad y en lo que consiste el bien moral. Identificación, pues, de bien y verdad, siendo ambos el resultado de la concurrencia de razón y voluntad al unísono.

De lo anterior se colige que tratar aquí el tema de la voluntad, con algunas de las cuestiones relacionadas con la misma (libertad, bien, mal, etc.), no obedece tanto a la idea de llevar a cabo una exposición detallada del contenido del sistema krausista, cuanto de resaltar la importancia que tiene en la filosofía de la historia, ya que, como advierte en *Metafísica II*, 13, la voluntad «debe proponerse como único objetivo la verdad» y ya hemos visto que esta es precisamente la meta de la historia.

El desarrollo del tema, tal como nos lo presenta Federico de Castro, no difiere sensiblemente del tratamiento que recibe en la metafísica tradicional y que, líneas atrás, exponíamos esquemáticamente. De esta manera, lo primero que podríamos tratar de ver es lo que entiende por voluntad.

«La voluntad —escribe en *Metafísica*, (II, 384)— es el espíritu determinando interiormente su posibilidad en hechos como efectos suyos. La voluntad expresa, pues, la actividad de sí y por sí, en lo que se diferencia de la espontaneidad, actividad de sí, que es propia de todos los seres vivos». «Querer es determinarse como causa propia de sus actos» (II, 385).

Mas la voluntad como actividad interior del espíritu debe estar determinada por algo, pues «pensar una voluntad que no sea movida por algo es dejar de pensar la voluntad» (II, 390).

¿Pero cuáles serían los requisitos imprescindibles para que se determine la voluntad?. «La determinación interior de la voluntad —nos dice— se hace siempre bajo la condición del conocimiento y del sentimiento; para querer necesito concebir lo esencial, que ha de ser efectuado en el tiempo, e interesarme en ello» (II, 402). De aquí que la voluntad como mera actividad de sí y por sí «no puede estar sin objeto» (II, 392).

¿Cuál es, por tanto, su objeto?. Hace un momento nos decía que era, como en la razón, la verdad, pero ésta consiste en «la realización esencial del conocimiento» mas esto es a lo que precisamente llamamos bien, por lo cual el bien es el objeto primordial de la voluntad⁽²⁶⁾. Tal vez no sería ocioso detenerse un poco en la idea de bien tal como la entiende Castro porque, como es lógico, está relacionada con la idea de mal, lo cual nos plantea irremediablemente el problema de la libertad.

El bien, tal como lo hemos visto definido, consiste en la realización de lo que es esencial en el tiempo. Esta fórmula, como se sabe, no difiere mucho de la del Estagirita de obrar de acuerdo con aquello que es más propio del hombre. Son muchas las fórmulas que emplea el autor para definir el bien; recurriremos a algunas en la línea que hemos apuntado. «Todo lo que se realiza en nuestra vida —escribe— y conviene con nuestra naturaleza es un bien para nosotros». «El bien no es lo que hacemos, sino lo que hacemos en consonancia con nuestra naturaleza» (II, 354-355).

Y ya sabemos, y lo hemos repetido muchas veces, que somos «por naturaleza», o como también dice «por esencia», racionales, por ser la razón la «raíz y carácter íntimo de nuestra naturaleza»; obrar, por tanto, de acuerdo con esta nuestra naturaleza, será el bien. Y al consistir en esto el bien, se sigue que «el bien debe ser efectuado porque es esencial, porque es bien, en forma de imperativo, como decía Kant» (II, 401-402). «El bien no es lo que queremos, sino lo que debemos querer» (II, 355).

(26) Véanse al respecto los siguientes testimonios. En *Metafísica* II, págs. 12-13, escribe: «Si consideramos la verdad como la realización esencial del conocimiento; y llamamos bien a la realización de lo que es esencial en tiempo y caso según la naturaleza misma de lo realizado, la efectución de la verdad es un bien en la vida». En las páginas 292-293 de la misma obra se expresa de manera semejante: «El objeto de la voluntad es la posibilidad o la esencia en cuanto debe ser efectuada en el tiempo, y como la esencia en cuanto ha de realizarse según es ella es lo que llamamos bien, vemos que el bien es el objeto de la voluntad, y que la voluntad por motivo de bien se determina a querer».

Esta inequívoca afirmación es la que nos hace sospechar el lugar que en el sistema pueda ocupar la libertad, máxime cuando en otro pasaje de la misma obra nos advierte que tenemos por naturaleza una vital tendencia a la verdad tan fuerte que actúa como una fuerza superior (II, 10), aclarándonos en «*El progreso*» que «el que intenta detener una fuerza fundamental, acaba, y de ello es testigo la historia, por ser arrastrado por ella» (P. I, 9).

Si a la larga, pues, estamos determinados o arrastrados por dicha fuerza hacia el bien, parece que las ideas de libertad y de mal no existen o tienen poca consistencia en el sistema. En cuanto a la primera, en la obra citada nos encontramos con la siguiente definición que, como ocurría con su idea de la voluntad, nos recuerda mucho a la de Aristóteles: «La libertad consiste en obrar por sí y de su propia causalidad aquello que se obra» (P. I, 16).

Y en la *Metafísica* amplía algo la idea, afirmando que la libertad consiste «en la ausencia de toda heteronomía (sic) en que ponga determinadamente su esencia como causa plena, y por consiguiente consciente de sí, en la autonomía consciente... En este sentido —continúa— puede decirse con Aristóteles que el hombre, en cuanto agente libre, es el padre de sus hechos» (II, 390-391).

Concebida, por tanto, inicialmente desde la perspectiva de esta autarquía, la libertad como «forma» de la voluntad puede obrar «sin necesaria predeterminada sujeción a otros actos o ideas... puede emprender un camino, abandonarlo y tomar otro nuevo; puede (con propiedad del espíritu) cultivar especialmente una de sus facultades y abandonar las otras; puede a cada momento cambiar de rumbo y de sistemas» (P.I, 15-16).

Mas esta inicial indiferencia de que goza la libertad en su actividad, se convierte en «necesidad» al ser forma de la voluntad y al estar sometida como esta a los auspicios de la razón. En este sentido nos encontramos con que «la libertad de la voluntad no es, pues, la inmotivación, sino la voluntad racional del bien por motivo del bien: allí donde no veo la razón no veo la libertad, decía De Maistre» (II, 393). «(La libertad) es tanto más per-

fecta cuanto es más racional» (P.I, 29).

De todo lo cual se desprende que la libertad, precisamente por esa su incondicional dependencia de la razón, se encuentra bastante limitada en su actividad, pues como lo concibe uno de los mejores intérpretes de Krause en Bélgica, la libertad «no es la de arbitrio o la facultad de elegir entre el bien y el mal; no existe sino en la esfera del bien; es la facultad de determinarse por un bien más que por otro, de elegir el mejor entre dos bienes. La libertad implica de esta manera la Racionalidad: el hombre sólo es verdaderamente libre por la Razón»⁽²⁷⁾.

Este es, en síntesis, el esquema que encontramos y que, como decíamos, se desarrolla en la misma perspectiva del idealismo alemán con su concepción de la razón a la que identifica con la voluntad cognoscente y con la libertad activa. La libertad, en definitiva, queda determinada ante los motivos de la recta ratio, la cual irremediablemente la fuerza hacia el bien.

Toda esta doctrina encuentra su última sanción, como era de esperar por alguna alusión contenida en páginas anteriores, en el papel primordial que desempeña la idea de Dios en este sistema y que ya vimos al tratar del proceso analítico-subjetivo. Efectivamente, esta razón a la que los krausistas se acogen y describen tan todopoderosa, representa para cada hombre en concreto «el órgano de la verdad eterna, el rayo de la Divinidad, la voz de sus inmutables, santas leyes» (P.I, 14 y II, 426).

Siendo esto así, la perfección del hombre y el ideal de la humanidad no puede consistir en otra cosa que «en realizar nuestra propia naturaleza en, bajo, según la esencia divina, como el ideal de nuestra vida» (II, 381).

¿De qué manera podemos realizar en nosotros la esencia divina?. «Yo debo subordinar mi bien al bien divino, realizar en los límites de mi esencia y mi libertad el bien divino en el mun-

(27) Tiberghien, G. *Exposition du Système philosophique de Krause. Doctrine morale*, pág. 92, en Jobit, P. Op. cit. pág. 113, nota 1.

do, ser semejante a Dios en mi limitación» (II, 393)⁽²⁸⁾.

Los textos no pueden ser más esclarecedores y sintomáticos del clima cultural en que se generan. Por una parte, salta a la vista esa propiedad dinámica, progresiva, que caracteriza al ser y, por tanto, a la voluntad que lo apetece cuando se le presenta bajo su aspecto de bien. Como se sabe, esta es una de las tesis más típica del idealismo romántico pues, como escribe Heimsöeth «es el ser en su fondo, vida; y la vida, a su vez, un transmutarse siempre reiterado en lo opuesto y un nuevo elevarse de lo opuesto a una superior plenitud de unidad»⁽²⁹⁾.

En relación con esta concepción del ser, se encuentra la de la voluntad que tiende hacia el mismo cuando se le presenta como bueno. Si el ser, la naturaleza o, como llama Castro, la esencia nunca se agota, la voluntad, como ocurre con el eros platónico, será una eterna insatisfacción. Este es el testimonio del krausista al respecto: «Y pues que la esencia como nuestro bien nunca se agota en ningún acto determinado hallamos una segunda ley de la voluntad, a saber: la voluntad es progresiva, tiende a salir de cada última voluntad (sic) a otra nueva en forma de voluntad continúa, no encerrada cada volición en la anterior, sino independiente de ella bajo el conocimiento de nuevos fines racionales» (II, 402-403).

Esta concepción dinámica, progresiva de la realidad y de la voluntad será la que configurará el carácter dialéctico de la historia concibiéndola, tal como veremos, como un proceso de tesis-antítesis-síntesis para comenzar eternamente de nuevo.

Pero junto a esta concepción progresiva de la voluntad, encontramos otra propiedad común también a todo idealismo, y que se desprende de aquella. Me refiero a su carácter teleológico. Los testimonios son varios y no dejan lugar a dudas; como en

(28) Más adelante escribe: «De donde inferimos que la vida del Espíritu, de la Naturaleza y la de la Humanidad se unen en la Vida infinita... realizando ello y los seres en ellos contenidos su esencia como su bien, bajo la esencia y el bien uno, absoluto e infinito de Dios» (II, 395).

(29) En Aróstegui, A. *Esquemas para una Historia de la Filosofía Occidental*, Madrid, Marsiega, 1978, pág. 616.

la más genuína tradición filosófica, aquí también todos los seres tienden a un fin «en este sentido –corroborra Castro– ha podido decir Leibniz con razón que toda sustancia lleva una actividad ingénita, vis insita, con propia finalidad» (II, 373). Y ese fin, como ya hemos visto, es el Supremo Bien que todos apetecen o, como textualmente indica: «Dios, como el bien uno, infinito, absoluto, es el Soberano bien, *summum bonum*, y por consiguiente el fin último, la causa final, como decía Aristóteles, de toda actividad en el mundo (II, 395)⁽³⁰⁾.

Quiere decir que todo en el mundo está predeterminado y, en concreto, el hombre debe subordinar su libertad al bien divino que, tarde o temprano, terminará por arrastrarle. De esta peculiar concepción de la libertad se seguirá una lección no menos importante para la historia, pues esta no va a consistir tanto en un despliegue temporal de la vida humana, como en la realización de la esencia divina en el tiempo. Según esto, más que de una filosofía de la historia no sería disparatado hablar de una «teosofía de la historia».

No nos parece oportuno insistir más sobre esta cuestión dada la claridad con que nuestro autor se ha expresado. Sólo puede quedar todavía un punto oscuro: ¿qué ocurre con el mal en todo este planteamiento?. Para Federico de Castro, «el mal no es un principio absoluto, sino una falsa relación». Desde esta perspectiva, no entra en juego en el esquema de la libertad de la voluntad racional, a no ser por debilidad o limitación del ser finito. En este sentido, Castro se encuentra en la más pura ortodoxia de la concepción providencialista de la historia. Obsérvense

(30) Y en «El progreso»... en forma poética insiste: «como las aguas de un río... como los rayos de la luz... las opiniones de los hombres no son más que los imperfectos reflejos de una misma y celeste luz. Ella les da lo que tienen de sustancial; ella les da lo que tienen de verdadero. Si el sol apagara los éteres cesarían de vibrar y nuestro planeta, ciego y mudo, se perdería en ese abismo insondable de la materia sin cualidades... Si arrebatadas por todo lo que excede a todo delirio, imagináramos que Dios dejara de ser ¿qué quedaría de ser si el Ser no era? ¿qué quedaría de nosotros...?» (pág. 11).

los siguientes testimonios: «Dios no quiere el mal... (el mal) no es un principio absoluto, sino una fasa relación. Nadie quiere el mal por el mal...; lo que hace es tomar por error de inteligencia o por debilidad de la voluntad el mal por bien... Mas si Dios no quiere el mal lo permite» (II, 397). «(El mal) es todo lo que es contra naturaleza» (II, 354). «El mal, pues, no es posible sino para los seres finitos» (II, 380). «La posibilidad del mal supone, además de la limitación de los seres finitos, su espontaneidad... o su voluntad» (II, 396).

1.6. La epistemología, presupuesto de la metafísica

Concluidas estas reflexiones sobre la libertad de la voluntad que nos hemos visto obligados a dilucidar por la incidencia que tiene en la historia, es el momento de recuperar el hilo del tema tal como veníamos desarrollándolo. Recuértese que Federico de Castro nos urgía a reivindicar el estatuto de la razón por ser esta el arquetipo del conocimiento científico. Esta rehabilitación consistía fundamentalmente en un «examen, revisión y discernimiento» de nuestras facultades mentales; se trataba por tanto, de un problema eminentemente crítico, y para acometerlo era imprescindible prepararse intelectual y moralmente. Cumplidos estos requisitos, puede iniciarse la tarea que nos hemos propuesto: dilucidar, primeramente, qué sea el pensar racional, aspecto crítico, para pasar a continuación a demostrar cuáles son los presupuestos de la verdadera ciencia, aspecto epistemológico. Ambos estudios nos introducirán en la Metafísica.

A) Teoría del conocimiento.

En cuanto a nuestras facultades cognoscitivas, hay que partir de que el pensamiento racional o filosófico es, como se ha dicho, el que por naturaleza caracteriza al hombre. Sin embargo, aunque «es primero en la realidad (metafísicamente) (I, 32), no lo es en el tiempo, históricamente, sino que va precedido de otros grados de saber que, sin ser falsos, «son inferiores al racio-

nal, en el cual se explican» (I, 18-19)⁽³¹⁾. Estos grados son el *común o simple* y el *relativo*; son estos una manera imperfecta, limitada de conocer y que, como ocurre con la idea de finito en Hegel, aunque se trata de un estado negativo, no quedan destruidos sino asumidos, incorporados a una realidad superior, en este caso el pensamiento *racional*. Este mismo proceso que se realiza en el conocimiento humano, es el que se da en la historia de la filosofía o la razón. Como veremos, la reflexión empezará con una etapa de semiconciencia que, en forma dialéctica, avanzará paulatinamente hasta conseguir plena conciencia. Precisamente en esta concepción tripartita del conocimiento basará Federico de Castro su concepción tripartita de la historia. Pero veamos, aunque sea brevemente, estos tres modos de conocimiento tal como los presenta el autor.

Por *pensar simple* entiende «la primera percepción e impresión intelectual, sin ulterior atención sostenida» (I, 12). Esta falta de atención puede ocurrir por distracción ante un objeto, como ocurre en el caso del niño ante personas u objetos que no les son familiares, o en el caso del hombre inculto ante una obra de arte. Pero esta desatención también puede tener como origen el uso incorrecto de nuestras facultades cognoscitivas, como cuando nos dejamos llevar meramente de las impresiones sensibles o de la fantasía. «Decid a un rústico que el sol está fijo, que la tierra anda con una velocidad mayor que la de una bala de cañón... y creará que os proponéis engañarlo groseramente» (I, 13).

Este primer estadio del pensamiento —«Necesario pero todavía intuitivo e irreflexivo»— se manifiesta en la pregunta «¿por qué?, lo que, en principio, connota una deficiencia a lo que Aristóteles llamaba «instinto de curiosidad», en el que basaba el origen de la ciencia» (I, 11).

(31) A este respecto escribe en «El progreso»: «La razón, como la parte más principal de la naturaleza humana, acompaña en estados normales o anormales a todo ser inteligente y libre; pero la razón científica, como grado superior en la vida misma de la razón, no aparece sino en edad muy adelantada» (pág. 20).

El *pensamiento relativo* es «el grado inmediatamente superior», y mediante el mismo captamos las relaciones particulares del objeto del conocimiento. Las relaciones exteriores y mediatas son las primeras que descubrimos pasando, más tarde, a las más interiores y completas, «pero siempre bajo un punto de vista parcial» (I, 13). De aquí que el conocimiento relativo «nos dice lo que es para nosotros aquí y ahora y hasta cierto punto no lo que será en sí, siempre y para todos, ni seguirá siendo; puede darnos una presunción, una probabilidad a lo sumo, jamás una seguridad completa» (I, 19-20).

Tanto el pensar común como el relativo los considera el autor un saber precientífico equivalente a lo que entendemos por «opinión» («saber sin estar seguro de lo sabido») o a lo que tenemos por «creencia» («saber sin saber por qué sabemos»), (I, 23) pues al no decir estos «más que lo que es para mí, aquí y ahora» (I, 24-25), «quedan siempre pendientes del conocimiento científico» (I, 23).

Es, por tanto, un modo de saber cuya deficiencia se manifiesta tanto desde el sujeto como desde el objeto. Desde el primero, porque no pensamos «en unidad de conciencia, sino en relación a un estado de nuestra conciencia. Y como estos pueden variar», también pueden variar nuestras opiniones. Si, pues, desde el punto de vista del sujeto es un saber provisional, desde el punto de vista del objeto es un modo de saber incompleto, porque no capta la realidad en todas sus relaciones, sino sólo en algunas de ellas (I, 20).

Deficiencia, por tanto, en el sujeto y objeto del conocimiento que ha generado en la historia del pensamiento dos posturas no demasiado felices para la razón, porque, por una parte, al reducir el objeto a un simple fenómeno de *mi* opinión o creencia, se ha caído en lo que se ha convenido llamar «libre examen, libertad de pensamiento, idealidad científica»⁽³²⁾. Por otra parte,

(32) «Reinan todavía ciertas espontaneidades del pensamiento que por contraste a la ciencia tradicional, suelen llamarse libre examen, libertad de pensamiento, idealidad científica». Pero al faltar aquí una regla objetiva,

al considerar al objeto sólo en algunas de sus relaciones, tomándolas como definitivas, se ha caído en la trampa del positivismo, como ha ocurrido con «varones eminentes, y hasta reputadas escuelas filosóficas».

Sin embargo, a pesar de haber provocado esta «perversión de la conciencia científica», no es «todo en el pensamiento relativo equivocación y límite; la verdad parcial que contiene tiende a completarse... Así él mismo, en lo que tiene de real, ayuda» (II, 9). De esta manera pueden entenderse el común y el relativo como «algo de la ciencia, pero no son la ciencia» (I, 28).

Hay un tanto de idealismo romántico en estas palabras de Federico de Castro, cuya postura, como sabemos, se encuentra enmarcada en la línea de aquellos que profesan una fe ciega en el progreso de la razón humana. Todos ellos, como ya ocurría en Tennemann, piensan que el hombre, en virtud de su razón, asistida esta por una incondicional voluntad, propende a un saber cada vez más perfecto y en ello precisamente consiste la tarea de la filosofía. De aquí que, refiriéndose concretamente al tema del conocimiento, nos advierta que nuestra naturaleza no nos permite permanecer en este estado de conciencia precientífica (I, 11-12; II, 9), sino que, por tratarse de un modo parcial de saber «exige un todo de que sean parte y en que se expliquen» (II, 9; I, 18). Este todo del que forman parte y en el que se expliquen será el tercer grado de conocimiento, es decir, el conocimiento racional; no se olvide que lo que ocurre en el individuo concreto, ocurre del mismo modo en la historia de la humanidad, ya que, según afirma, la vida del individuo no es «más que una historia particular dentro de la historia toda» (P.I, 27). Las resonancias agustinianas de este texto no pueden ser más claras.

Los sentidos y la fantasía, que integran este grado de cono-

volvemos nuevamente al antiguo particularismo, escolasticismo, que recae ahora: «Sobre una opinión subjetiva, una idea nuestra que tomamos por universal... viniendo a parar esta pretendida libertad del pensamiento en libertinaje, anárquica lucha y perversión de la conciencia científica...» (I, 17).

cer, nos suministran sólo conocimientos particulares tanto de la naturaleza como del espíritu. El entendimiento, a su vez, nos proporciona nociones abstractas que, aunque más comprensivas que las anteriores, siguen prisioneras de la experiencia. Sin la intervención de la razón, las percepciones sensibles no serían más que fugaces apariencias, y las nociones del entendimiento arbitrarias entelequias.

Las manifestaciones y consecuencias de este grado del pensamiento, ya las hemos visto al tratar del positivismo histórico, por lo que no me parece oportuno repetir en este momento lo que allí quedó dicho.

El *pensamiento racional*, científico o filosófico es el tercer modo de saber mediante el cual conocemos al objeto «todo en su unidad», en todas sus relaciones, siendo el «fundamento de sus propiedades» y «razón de todas las relaciones» (I, 29). De ahí que, respecto a los anteriores, «no es el puro contrario, sino el superior y supremo... que debe reinar sobre éstos, no desestimándolos, sino dirigiéndolos, y para ello es preciso que los penetre... por modo eminente de razón» (I, 18). Es, precisamente a este superior modo de saber, al que «Platón daba el nombre de ciencia, nóesis» (I, 27).

El pensamiento racional, tal como ya vimos al tratar del procedimiento analítico-subjetivo, no es producto de ninguna abstracción ni de ningún proceso discursivo; por eso no necesita, como los que le preceden, partir de ninguna relación o referencia «sino inmediata y originalmente de la consideración y *vista presente* del objeto en su unidad» (I, 29); lo cual significa que es un «pensamiento inmediato...; no es pensado por otro tercer pensamiento, sino... en él y por él en pura percepción reflexiva» (I, 43).

Siete son las propiedades que Federico de Castro atribuye al conocimiento científico; a las que dedica, en un lenguaje un tanto alambicado, varias páginas de su obra y que nosotros sólo vamos aquí a enumerar para pasar de inmediato a exponer brevemente su concepción de la ciencia. Esas propiedades, citando textualmente al mismo autor, son las siguientes. El pensamiento

racional:

- 1º. Es el sobre-pensar de todo pensamiento relativo.
- 2º. Es el principiante y definidor, mediante y concluyente de todo pensamiento relativo.
- 3º. Es el director, mediador y ordenador del relativo.
- 4º. Es el inspector y circunspector, y por lo tanto, el continente y comprensivo de todo pensamiento relativo.
- 5º. Es el necesario a todos y el necesitado de todos.
- 6º. Es el total del objeto.
- 7º. Siendo total se distingue del general y particular del objeto. (I, 31-45).

B) Teoría de la ciencia.

No hemos sido más explícitos en el desarrollo de estos tres grados del saber, que Federico de Castro trata con cierta amplitud en su primera parte de la Metafísica, porque pensamos que, para el propósito que anima esta obra, tiene más importancia detenernos en el estudio de su teoría de la ciencia que, como es lógico, presupone esa «crítica» del conocimiento a la que brevemente hemos hecho referencia. De cualquier manera, muchas de las cuestiones que anteriormente hemos omitido, lo hemos hecho conscientes, dado que serán tratadas en las páginas siguientes.

Pero antes de comenzar esta tarea siguiendo de cerca, como hasta ahora hemos hecho, la exposición de su propio autor, deseáramos introducirla con un testimonio del profesor López Morillas que, aunque algo extenso, resume genialmente la filosofía que subyace en la concepción krausista de la ciencia. Dice así el krausólogo español: «La Wissenschaft alemana.... es la estructura una y total del saber humano. Y en este sentido, exclusivamente, es como usan la voz española «ciencia» Sanz del Río y sus discípulos.

Fichte fue el expositor más influyente de esta noción unitaria de la ciencia que empieza, en realidad, con Leibniz... Según Fichte, la ciencia toda es articulación o sistema, y todas las proporciones científicas convergen en una proposición fundamental que, a su vez, las unifica todas. Discípulo de Fichte... Krause

acabó por adoptar una interpretación de la ciencia que se acerca mucho a la de su maestro... A su vez, Sanz del Río... proclamaba que «es uno el objeto y fin último de la ciencia» y que basta examinar con detenimiento las lindes que nominalmente existen entre las disciplinas que aquella abraza para advertir que las «diferencias se pierden en la unidad que a todas preside» ...Al igual que la realidad toda, es la ciencia, pues, un sistema delicadamente articulado «donde cada parte, sólo en su debido lugar en el todo y en sus graduales relaciones con las demás, tiene su propia luz y puede ser convenientemente estudiada y conocida...

Es, en definitiva, el ideal que prevalece en Alemania a comienzos del siglo XIX, cuando bajo el influjo de Kant y Fichte se estima que un mismo método es válido para todas las ramas del conocimiento, con la ventaja adicional de que la unidad de método garantiza la unidad, universalidad e integridad del genuino saber. Bien mirado, no es un ideal científico, sino filosófico...»⁽³³⁾.

Vamos a intentar en las páginas que siguen ilustrar la tesis aquí defendida, siguiendo paso a paso la exposición que nos ofrece Federico de Castro.

B.1) Propiedades reales y formales de la ciencia.

Para nuestro autor, el saber racional, al concebirlo como un conocimiento «total del objeto», según hemos visto al enunciar sus propiedades, es el que corresponde en sentido estricto, al conocimiento científico; de esta manera el conocimiento científico se nos presenta como paradigma del conocimiento racional o filosófico, al ofrecernos el objeto en todas sus relaciones, en su unidad. El saber científico, por tanto, es aquel que nos proporciona un conocimiento «pleno o entero» del objeto, ya que significa «la expresión de la unidad racional» (I, 92-93).

El conocimiento «pleno» lo identifica el autor con el cono-

(33) López Morillas, A. Op. cit. págs. 92-93.

cimiento «verdadero» entendiendo por tal la completa «adecuatio rei et intellectus». «Llamamos representación fiel y conocimiento verdadero —escribe— a aquella o aquel que son enteramente adecuados a lo que representan o se conoce». Y haciendo la salvedad a la definición tradicional, termina la definición: «cuando son el mismo, no otra cosa que ellos» (II, 57). Por su parte, el conocimiento «entero» lo identifica con el conocimiento «cierto», entendiendo por tal «que sea enteramente claro y visible (evidente) el objeto en el pensamiento, produciendo la inquebrantable seguridad del sujeto en lo pensado... A la pregunta qué debe ser la ciencia? puede, pues, contestarse que debe ser el conocimiento verdadero y cierto» (I, 46). Verdad y certeza, por tanto, son las propiedades reales de lo que *debe* ser la ciencia. Adviértase que está hablando de un ideal de ciencia, de lo que la ciencia debe ser quoad se, «no de la ciencia que tengamos o podamos tener, en cuyo sentido distingue Platón la ciencia en sí (sabiduría), de la aspiración humana hacia ella (filosofía)» (I, 47).

Como ocurre con el pensamiento racional, también la verdadera ciencia va precedida de otros modos de conocer insuficientes, incompletos que, que sin ser falsos, necesitan completarse en el conocimiento científico. Entre ellos encontramos, la opinión, la creencia, la probabilidad, la hipótesis, de los cuales dice que «no negamos con ello que éstos no sean conocimientos ni afirmamos que sean errados y deban desecharse, lo que decimos es que es preciso que se completen para que puedan honrarse con el nombre de conocimiento científico» (I, 47).

Pero si la ciencia, como se ha visto, es conocimiento «total» y, por lo mismo, verdadero y cierto, se sigue de aquí esa concepción unitaria de la ciencia que, como nos decía antes el profesor López Morillas, caracterizaba por igual a la Wissenschaft alemana. El razonamiento que nos ofrece Castro es tan simple como éste: «Si la ciencia es el conocimiento en su plenitud, no hay más conocimiento que el conocimiento, no hay más ciencia que la ciencia, la ciencia es formalmente *una*» (I, 47-48).

A su vez, esta propiedad de la unidad de la ciencia es la que postula la existencia de un principio en el que encuentra la ra-

zón de ser dicha unidad: «Esta propiedad de la unidad de la ciencia —escribe—, es la que ordinariamente se expresa diciendo que la ciencia ha de tener un principio» (I, 48). La idea de un principio desempeña una función de primer orden en el sistema krausista pues es concretamente en la «vista» de este principio donde desaparece la distinción entre sujeto y objeto, entre el pensamiento y lo pensado, como ya hemos visto al hablar del proceso analítico subjetivo⁽³⁴⁾. Lo cual ha conseguido, a la vez, superar definitivamente la inexplicable antítesis entre verdad material y verdad formal «como si cupiera una verdad de lo que no es» (I, 48). Por lo demás, este principio, aunque pudiera parecer que es un mecanismo «puesto» por el sujeto, a priori, no sucede tal, según Castro, sino que es real precisamente porque en la intuición del mismo es donde comprendemos la identidad de lo real y lo racional. Es, por tanto, en el principio donde se verifica la fusión entre epistemología y metafísica, de la que ya hemos hablado. Refiriéndose a esto, escribe: «el principio mismo del conocimiento es algo de real y pues que él abraza todo conocimiento se refiere a la realidad entera, el conocimiento no es más que la realidad» (I, 49). El principio cognoscendi corresponde, pues, al principio essendi.

Fundamentada la unidad de la ciencia en su principio «real», toca ahora dar cuenta de la variedad del espectro científico. Si la humanidad es un ser de armonía, la realidad, no debe escapar a este esquema; por lo mismo, la ciencia, intérprete fiel de esa realidad, debe ser el trasunto de esa variedad armónica.

(34) Respecto al sentido que en Castro tiene la expresión «vista real» que ya apareció en otro lugar, observemos lo que escribe en la segunda parte de la Metafísica. «El conocimiento absoluto del ser comprendiendo todo objeto cognoscible, siendo el objeto único del conocimiento en forma entera y absoluta de conocer, puede ser llamado «la vista real» y la vista absoluta, y también la intuición, entendiendo por esta palabra (de intuitio) la vista, en su concepto entero de tal, no la vista sensible, y en el último sentido la Idea, y cuanto es fundamento de todo particular conocer la Hipótesis, no traduciendo esta palabra en el sentido limitado de supuesto, presumido». (II, págs. 587-589).

De acuerdo con esto «la ciencia forma, pues, interiormente una inagotable multitud de propias unidades, la ciencia es interiormente *varia*, o forma interiormente una multitud de ramos científicos (ciencias particulares)» (I, 49).

No debe entenderse —nos advierte el autor— la variedad como algo contrario a la unidad y mutuamente excluyentes, tal como la concibe la «semireflexión del entendimiento abstracto». Por el contrario «lo uno y lo vario se suponen» ya que «la variedad no puede afirmarse sin alguna unidad en que tal variedad sea y en que la unidad quede particularmente afirmada» (I, 51). Unidad y variedad tienen, por tanto, un punto de tangencia y del que participa cada una de ellas a su manera; este punto de tangencia es, siguiendo al Estagirita, la idea de ser. Pues como en otro lugar afirma: «Si hubiera una realidad absolutamente distinta de mí, esa realidad pasaría para mí completamente desapercibida, sería para mí como si no fuera» (II, 17). Por tanto, lo uno y lo vario no son contradictorios excluyentemente, sino que de alguna manera se implican, «la variedad no es, pues, sino la unidad discreta».

De aquí que «la unidad de la ciencia no excluye, por tanto, las ciencias particulares, sino las incluye; ni las ciencias particulares destruyen la unidad de la ciencia, sino la suponen, siendo ellas la ciencia misma de su particular objeto o de una particular relación» (I, 51).

Estas mútuas implicaciones entre la variedad y la unidad, obedecen al mismo planteamiento que hemos visto al tratar del conocimiento racional respecto del común y relativo. Cada uno de estos guarda su peculiaridad de manera limitada, recibiendo su última sanción del saber superior o, en este caso, de la «ciencia», entendiéndola como «saber absoluto». El siguiente texto no deja lugar a dudas: «Siendo la ciencia una e interiormente *varia* cada uno de los miembros de la variedad está condicionado por los otros y todos y cada uno fundados en el todo. Cada uno de ellos es, pues, lo que en el todo y sólo en él es visto racionalmente (en primera relación) demostrado» (I, 51). Y en la página siguiente, insiste: «todo conocimiento particular halla, pues..., su razón última, en el conocimiento absoluto, en el principio,

sólo allí es visto, en toda razón, demostrado».

Pero el principio no es sólo el garante de la unidad de la ciencia sino que, como acabamos de ver en los textos últimamente reseñados, es también su demostrador. La ciencia es demostrable porque en ella podemos verificar «la relación del principio a la consecuencia», de la causa al efecto. Es, en definitiva, como enseñaba Aristóteles, un conocimiento por causas.

La demostración en la ciencia sigue también el doble procedimiento inductivo y deductivo, característicos del sistema; en este proceso es precisamente el principio en el que convergen los dos caminos y en el que encuentran su legitimidad. «Ascendiendo en la ciencia el conocimiento de razón en razón hasta una razón primera y desciende igualmente desde ella de razón en razón hasta una razón última la más cercana al objeto; concertando así la vista del principio en lo particular (intuición), con la vista de lo particular en el principio (deducción) y manteniendo la interna unidad de este en la continua unión y compenetración de los términos seriados (construcción)» (I, 52-53). En la segunda parte de la Metafísica, página sesenta, nos advertirá que no se trata de «razonamientos abstractos» característicos del método escolástico, que, creyendo ser progresivo, nunca avanza más allá del punto de partida; por el contrario, aquí el procedimiento es real porque, en ningún momento, se abandona la «vista» del principio que, como ya hemos dicho, es real, pues, aunque «todo puede ser demostrado en la ciencia menos el principio» no significa que «el principio sea menos verdadero, antes por el contrario, muestra en ello su verdad primera» (I, 52)⁽³⁵⁾.

(35) Insiste Castro en otro lugar sobre la realidad del principio, aunque no sea demostrable, recurriendo para ello a un argumento que tampoco rebasa el nivel de lo hipotético o lo intuitivo. «No queda el principio fuera de toda demostración como ajeno a ella, como un supuesto, aunque necesario, sin otra garantía de su verdad, que la evidencia más o menos aparente, con que se presenta a la conciencia subjetiva, sino que el principio ha de ser la presencia real del objeto que satisface todas las exigencias del pensamiento, que visto nada deja por pensar, y es, por tanto, conocido, no como sin demostración, sino como el demostrador absoluto» (I, 53).

De lo expuesto anteriormente, queda clara la importancia que la idea de principio tiene en la metafísica krausista. Aunque no corresponda a este momento de la exposición adelantemos, como ya se habrá sospechado y en algún lugar se ha dicho, que se trata ni más ni menos que de Dios, principio y fundamento de toda ciencia. En este sistema se ha prescindido de la pluralidad de principios que caracteriza a la tradición aristotélica para reducirlo a uno solo que, como ocurre en Descartes, es tan claro y evidente que nadie puede ponerlo en duda, dependiendo, a la vez, del mismo el conocimiento de las demás cosas.

B.2) La ciencia como sistema u organismo.

Con su doctrina del «principio» concluye Castro su idea de la ciencia que, desde el punto de vista del sujeto, nos la ha presentado como un conocimiento «verdadero y cierto» que, en definitiva, significa conocimiento en su totalidad. Pero si conocemos todo lo que hay que conocer, no puede haber, propiamente hablando, más que una ciencia, aunque existan otros saberes residuales subordinados a esa ciencia por antonomasia. Mas este esquema unitario del conocer, ciencia subjetiva, tiene un fiel correlato objetivo, en la realidad, presentándonos desde esta otra vertiente la ciencia como un «sistema u organismo»; «a la ciencia sosteniendo y refiriendo su unidad en su interior y vario contenido... es lo que ordinariamente expresamos con las palabras sistema u organismo (sistema del mundo, organismo del cuerpo humano, sistema nervioso, etc.)»; de acuerdo con esto, puede definirse la ciencia como «el sistema de conocimiento verdadero y cierto» (I, 53).

La concepción de la ciencia como un sistema u organismo es de capital importancia para entender la filosofía de la historia en el racionalismo armónico. No se olvide que Federico de Castro más que de una historia de la filosofía, nos habla de una historia de los sistemas o del sistema de la filosofía, pues, para él sólo tiene categoría científica aquel conocimiento que se manifiesta en sistema. Por esta razón nos advierte que no debe tomarse esta idea como «una especie de artificio, más o menos cómodo, para la exposición o el estudio, pero del que en rigor pudiera

prescindirse», por el contrario, es exactamente el sistema el «que expresa la relación real... en el que se dan orgánicamente los conocimientos en el principio, sin lo que no serían conocimientos racionales... verdaderos». De donde se desprende, además, que si no puede haber más que una ciencia tampoco puede haber más que un sistema, «de aquí, —escribe— el valor formal inapreciable del conocimiento sistemático, del conocimiento científico» (I, 53-54).

Como se sabe, la idea de sistema (y el mismo Federico de Castro lo corrobora) la encontramos en Kant que, a su vez, estaba bastante influído por el matematicismo leibniziano. Fichte la recoge y difunde encontrando entusiástica resonancia en su discípulo Krause, en Sanz de Río y en la mayoría de los krausistas hispanos. Precisamente uno de los más representativos de éstos, Adolfo Posada, glosando un texto de *Le Systeme de Philosophie de Krause*, de P. Hohlfeld y A. Wünsche, escribe a este respecto: «Krause fue un filósofo constructor de un sistema como lo fueron los grandes maestros de la filosofía alemana de su tiempo. Un sistema, según Krause, «expresa un todo cuyas partes están y se mantienen encadenadas entre sí, no un conjunto de elementos distintos que coexisten, un agregado fragmentario e incoherente, sino un todo cuyos miembros se penetran y entrelazan íntimamente y se soportan entre sí, y existen el uno en, con y para el otro, y cada uno en, con y para el todo»⁽³⁶⁾

Este texto, como se había observado, no difiere demasiado de los que anteriormente hemos aportado de Federico de Castro al referirse a la unidad y variedad como propiedades formales de la ciencia. Sin embargo, hemos de anotar que la noción de sistema no debe entenderse de una manera mecánica. Ya el propio autor nos habla de sistema u organismo, entendiéndolo como «organismo del cuerpo humano», del «sistema nervioso», según veíamos. Quiere decir que se trata, pues, de una concepción di-

(36) Posada, A. *Breve historia del krausismo español*, Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1981, pág. 38.

námica y viviente⁽³⁷⁾. Es el mismo Krause el que nos aclara esta dimensión cuando escribe: «Esta propiedad de la ciencia de formar sistema indisoluble se define con más precisión con la palabra «organismo». Es organismo lo que contiene en sí partes ligadas en el conjunto, de las que cada una, distinta de sus vecinas, subsiste por sí, pero sólo en tanto que está en relación recíproca con los demás elementos que por su unión con ella componen el organismo. Si la ciencia es verdaderamente un todo indivisible, debe constituir un organismo, un cuerpo de doctrinas»⁽³⁸⁾.

No cabe duda que el término organismo, por esa connotación dinámica que hemos visto, está tomado de la biología⁽³⁹⁾, lo que no significa que su actividad esté determinada necesariamente sino que goza de esa libertad o espontaneidad que caracteriza a la misma razón y a la propia humanidad. De aquí que la idea de organismo venga también a ser clave en la Filosofía del Derecho de los ideólogos krausistas que, siguiendo a Fichte, lo van a revestir de un marcado carácter ético y espiritual. En este sentido nos dice Hoffding que la idea de organismo «tomó una importancia particular en la filosofía del derecho; representa enérgicamente, en efecto, la idea de la humanidad como un todo orgánico y como una imagen del Ser divino original, y considera el Derecho como la forma bajo la cual se derrolla la vida de este

(37) No se olvide lo que ya dijimos, páginas atrás, sobre esta concepción dinámica, progresiva del ser y la voluntad. A propósito de la idea de sistema escribe Copleston: «La concepción romántica de la naturaleza fue algo común a los idealistas metafísicos. Los románticos, en vez de considerarla como un sistema mecánico, lo que les obligaría a destacar los contrastes entre el hombre y la naturaleza —como en el caso del pensamiento cartesiano— tienden a considerarla como un todo orgánico y viviente que vibra al unísono con el espíritu, revestida del mismo misterio y belleza que éste» (Op. cit. T. 7, pág. 25).

(38) Citado por Posada, A. Op. cit. págs. 38-39, nota 10.

(39) El concepto de «organismo», central en la temática krausista, es puesto en relación con el de «evolución» de Spencer tomado del transformismo biologicista. Es sintomático el hecho de que Tiberghien... escriba una obra precisamente con este título: Krause y Spencer. (Conf. Jiménez Gar-

todo orgánico»⁽⁴⁰⁾. Queda así patente la estrecha relación entre la Filosofía del derecho y la Filosofía de la historia⁽⁴¹⁾, jugando en ambas un papel definitivo la idea de organismo que ya había introducido en su esquema de la historia J. Gottfried Herder. Este concibiría la historia como «el revelarse de Dios en el desarrollo de las formas orgánicas y de los pueblos naturales, elevándola al rango de elemento esencial de la filosofía de la humanidad»⁽⁴²⁾.

Todo lo anterior nos hace sospechar que la idea de organismo, aunque tomada de la biología, encierra un componente más divino que natural, pues, como veremos, la interconexión de las diversas disciplinas que aparecen en la ciencia objetivo-sintética, tiene su última razón de ser, reciben su unidad, de Dios.

B.3) Divisiones de la ciencia: ciencia analítica y ciencia sintética.

No debemos, pues, perder de vista esta concepción sistemática u orgánica de la ciencia porque es precisamente este contexto referencial o relacional de las partes del sistema el que debe

cía, A. «Urbano González Serrano. Psicología, sociología y antropología en el krausismo español del último tercio del siglo XIX», en *Actas del Primer Congreso Español de Antropología*, T.II, Departamento de Antropología Cultural, Universidad de Barcelona, 1980, pág. 103).

(40) Hoffding, *Historia de la Filosofía moderna*, 1907, pág. 313, en Posada, A. Op. cit. pág. 43.

(41) «El concepto de Derecho en Ahrens —escribe A. Jiménez— es muy próximo al de Filosofía. La filosofía es la ciencia que, buscando la razón de todas las cosas, determina también el fin de la vida y desarrolla los principios que deben presidir nuestra conducta y la organización social. El Derecho es definido como el conjunto de condiciones necesarias en cuanto al fin, voluntarias en cuanto al sujeto que las presta, según las cuales se hace posible el cumplimiento del fin humano, que no es otro que la realización de su esencia». (Jiménez García, A. «Los orígenes del krausismo en España: El Curso de Derecho natural de Ahrens», Madrid, *Revista Aporía*, 1981, V. IV, números 13-14, págs. 87-88).

(42) Vogt, J. *El concepto de la historia de Ranke a Tonnynbee*. (Trad. de J. Pérez Corral), Madrid, Guadarrama, 1974, págs. 53-54).

tenerse en cuenta a la hora de proceder a la distinción de los saberes. Recuérdese, por lo dicho anteriormente, que «la ciencia no nos aparece como un ser, sino como una relación», por lo cual «la razón de dividir se ha de tomar del sujeto, del objeto y de la relación misma del conocimiento» (I, 54-55). Es precisamente desde esta dimensión de la relación lo que lleva a Federico de Castro a distinguir, en principio y en la línea más genuina de la metafísica tradicional, entre ciencia divina y ciencia humana.

En la ciencia divina, o ciencia plena, el conocimiento es inmediato, ya que es el mismo ser «el visto y el vidente y la visión; Dios conociéndose, conoce todas las cosas que están en él» (I, 55). Por tanto, aquí no ha lugar a distinguir por razón de relaciones, porque estamos entre términos absolutos. La distinción hay que buscarla en la ciencia humana en cuanto está integrada por elementos relativos. Distingue así Federico de Castro, según atendamos a la variedad de saberes desde el punto de vista del sujeto, del objeto o de sus mutuas relaciones, entre ciencia analítica y ciencia sintética.

Sobre la ciencia analítica ya dijimos algo al comienzo de esta segunda parte al ocuparnos de la posición adoptada por el krausismo frente a los sistemas de Kant, Fichte, Schelling y Hegel. En la segunda parte de su *Metafísica*, Castro dedica varias páginas a la percepción del Yo como el primer conocimiento racional que tenemos y como punto de partida de toda la ciencia. En este sentido, escribe: «Ningún objeto nos es inmediatamente presente, de ninguno tenemos propio conocimiento (conciencia) más que de nosotros mismos. Todos los demás no los conocemos sino en nuestro conocimiento de ellos... Es, por consiguiente, la vista de mí mismo, la intuición Yo, mi primer conocimiento racional... La percepción Yo reúne todas las cualidades que hemos atribuido al pensamiento racional... Yo soy el objeto absoluto de este mi conocimiento...» (II, 16-18). «De esta visión de mí para mí es preciso partir» ya que «la percepción Yo, como nuestro primer conocimiento racional, es el punto de partida de la ciencia». Es más, «aún el mismo conocimiento del principio, con haber de ser aquello que contenga y explique

toda realidad, sólo me es conocido por mí... la certeza de mi mismo es para mí la primera. Cualquiera otra, aún la del principio, supone que Yo (en conciencia) esté seguro de la verdad» (II, 50-54).

Esta certeza de mi yo es tan evidente y tan clara que ni el mismo escéptico puede poner en duda pues es «universalmente cierto». Y siguiendo un procedimiento semejante al cartesiano, escribe: «Al que de todo dude, aún de su propia existencia y dudar, puede preguntársele: ¿Quién duda de su existencia y de su duda?. Y ha de contestar: Yo dudo; donde la certeza del yo queda en él y hace posible aún su negación misma. Lo mismo acontece respecto a los estados relativos del sueño, de la vela (sic), etc., siendo Yo el que sueño, Yo el que velo. La percepción Yo, es pues, el punto de partida de la ciencia» (II, 54). Al «cogito» cartesiano, ha sustituido el «Ego», dejándose llevar del prejuicio sustancialista nuevamente.

Omitimos otras cuestiones referentes al análisis del yo en aras de mostrar algunos aspectos relacionados con la historia del pensamiento, en función de la cual estamos exponiendo los presupuestos epistemológicos y metafísicos del sistema. De esta manera, en este mismo apartado encontramos a Castro llevando a cabo una crítica de los sistemas filosóficos precedentes que no acertaron en el punto de partida de la ciencia, al no advertir esta peculiaridad dual del yo como sujeto-objeto del conocimiento. Por esta razón afirma: «las precedentes reflexiones ayudan para hacernos patente que los llamados métodos ontológicos, esto es, los que presumen partir de una realidad exterior a nosotros, cualquiera que esta sea, no son sino el resultado del espejismo intelectual que nos hace tomar por realidades nuestras representaciones pasajeras, no pudiendo yo salir de mí y de mi conocimiento en ningún caso» (II, 51). Entre los defensores de esta postura se encuentra la escolástica que, con sus procedimientos, producto del prejuicio dualista materia-espíritu, ha provocado nefastas consecuencias para el progreso de la ciencia. Así nos lo atestigua con el siguiente testimonio: «La sugestión escolástica de que tres siglos de continuado trabajo no ha acabado aún de curar a la filosofía, confundiendo el concepto subjetivo parcial y

temporal del entendimiento con la vista total y unitaria de la razón, incapacita todavía a los más para ver reflexivamente al Yo como sujeto-objeto..., pensando, por el contrario, al Yo como un sujeto en oposición a un objeto, como una forma en oposición a una materia, como un espíritu en oposición a un cuerpo...» (II, 25).

Pero, además de éstos, también se apartaron del verdadero camino «los llamados métodos subjetivos o psicológicos, que consideran al sujeto apartado del objeto, (y que) llevan a un raro formalismo abstracto, no pudiéndose ser sujeto de nada». Por lo cual, insiste una vez más Castro, «el verdadero procedimiento real consiste en partir de la identidad del sujeto y el objeto, que inmediatamente reconocemos en la percepción yo» (II, 51). En este proceder, «su criterio es la evidencia inmediata con que me estoy presente en la conciencia; esta es una verdad que está sobre toda argumentación y razonamiento y a la cual no puede alcanzar la duda...», pues «es la intuición Yo una vista directa y total de su objeto, que es en lo que consiste el conocimiento racional». «Su método la presencia real, gradual y ordenada de lo que soy y contengo».

El procedimiento a seguir a partir de esta primera evidencia, es largo y complicado en el autor por lo que aquí nos vamos a limitar a enunciarlo ya que, para nuestro propósito, guarda más interés el sintético.

Así pues, en este yo «me distingo interiormente como yo mismo (mi espíritu) de lo otro de mí, mi cuerpo» (II, 148)... «Es, por consiguiente, para mí mi espíritu lo más inmediato, lo más íntimo, lo más evidente, el alma es más clara que el cuerpo, como decía Descartes» (II, 153)... «Yo, como cuerpo, me distingo de mi espíritu como el otro de mí, como otro que yo mismo» (II, 171). De esta representación de espíritu y cuerpo, le vendrán, según vimos en las primeras páginas, la idea de un mundo espiritual y la de un mundo físico o Naturaleza, que se armonizarán en una idea superior, la de la Humanidad. (Conf. I, 650).

Estas tres realidades fuera de mí no son más que conjeturas en el procedimiento analítico que deberán fundamentarse en la sintética, porque la percepción yo en la que hasta ahora se ha

basado «no es,... el principio absoluto de la ciencia». Basándome sólo en la percepción de mi mismo, «no sé, en verdad, si esos seres que supongo fuera de mi tendrán o no esta existencia que les atribuyo» porque «el pensamiento de otra cosa que yo no cabe en la vista de mi mismo» (II, 58). Y en la primera parte de la obra, insiste, «pero donde quiera que el yo sea el mismo ser, el objeto ha de exceder al sujeto en realidad y no puede ser inmediatamente visto, sino visto en su fundamento; esto es, mediante Dios, (ciencia mediata). En él, y mediante él... pueden sin embargo, verse todas las cosas (videntes Deum omnia simul vident in ipso)» (I, 55-56).

Con este testimonio hemos iniciado el procedimiento deductivo de la ciencia, el objetivo-sintético. Aquí esas tres realidades (el mundo físico, el mundo espiritual y la Humanidad) que nos han aparecido como meras conjeturas en el análisis, van a encontrar su justificación, su razón de ser, no en la percepción del Yo, sino en la realidad del ser de toda realidad. La exigencia de ese Ser —ya la vimos en otro momento— era un postulado necesario de la realidad indigente, finita y limitada que los caracteriza absolutamente hablando. De ahí que necesitan un Ser infinito, ilimitado que, ya lo hemos oído, es Dios. Toda la sintética no va a ser más que una declaración de cómo todo, el Espíritu, la Naturaleza, la Humanidad, tiene su razón de ser en Dios.

Todo esto es perfectamente explicable si no olvidamos algunos puntos fundamentales de la metafísica idealista postkantiana en cuyo contexto, como se ha repetido, tenemos que desenvolvernó. A este respecto conviene recordar, por una parte, que en este sistema la «producción» del mundo no puede ser atribuida a ningún sujeto individual, sino que se ve obligado a ir más allá de la conciencia finita hasta una inteligencia infinita o rupraindividual. Por esta razón, la propia actividad cognoscitiva tampoco es patrimonio del espíritu finito, del Yo individual, sino que, como ya hemos visto al hablar de Fichet, Schelling y Hegel, es más bien la actividad del Yo absoluto, de la Idea o de la razón absoluta. De aquí se seguirá algo no menos importante para la concepción de la filosofía en el idealismo y es que, al tratarse de una reflexión del espíritu humano, tal reflexión es inó-

cua a no ser que se fundamente en esa razón absoluta y se convierta en el vehículo de dicha razón.

Este mismo esquema es el que encontramos en el krausista andaluz que, una vez nos ha dicho que todo se ve en Dios, continúa advirtiéndolo que lo primero que debe hacerse, de parte del sujeto, es «elevar su propia conciencia a su fundamento, a la unidad de todas las relaciones, a la razón (I, 56). Y en la página siguiente introduce un texto que justifica y precisa lo que hemos dicho aquí: «La ciencia analítica —escribe— es la presencia inmediata de mí ante mí en mi conciencia, es vida de ser, ciencia... Pero si yo he de verme como soy, he de verme en mi fundamento, he de ver mi ser en el Ser, desde mi ser he de ver el Ser, intuición que se da necesariamente en mí, que me acompaña y esclarece desde mis primeros pasos» (I, 57). Lo que ya vimos al tratar de la razón se repite en el conocimiento científico o racional. Ciencia, por tanto, intuitiva, subjetiva, inductiva y «mostrable, pero no demostrable», según afirma en otro lugar.

Si comentábamos no hace mucho la huella cartesiana en el krausismo por la exigencia de un principio claro y evidente para la ciencia, no cabe duda que también, al cifrar en la conciencia el punto de partida de la misma, el cartesianismo repite su modelo en estos epígonos del idealismo metafísico que, además, por su concepción romántica de la vida, no tienen inconveniente en considerar al Yo como el centro del universo. «La percepción Yo —leemos en Metafísica (II, 19)— es la revelación primera y más íntima de mi personalidad racional, que es pensada antes y sobre toda determinación ulterior de ella». La importancia de la antropología queda así manifiesta.

De cualquier manera, la ciencia analítica no «es la ciencia entera», sino «una parte de ella» porque sólo dice lo que es en nosotros»; es «ciencia que sólo se da en mí y para mí, inmanente y subjetiva», a pesar de lo cual «no pierde su carácter científico, siendo cierto para nosotros lo que vemos en nuestra conciencia aunque no alcanzáramos el principio real en que se demuestra y se haga visible para todos» (I, 58-59).

La ciencia sintética es, por el contrario, «la ciencia entera», porque no dice, como la analítica, lo que es para mí y en mí,

sino «lo que es en sí y para todos», es, por tanto, ciencia demostrable cuya verdad se impone y a la que debe someterse toda otra ciencia. (I, 58-59).

Esta ciencia no tiene como punto de partida la conciencia, el yo, sino el fundamento de la propia conciencia al que ésta ha llegado de manera reflexiva; es decir, el punto de partida es el principio en que se ven todas las cosas. «La vista de Dios —leemos en Metafísica (I, 655)— es el principio y el criterio de la ciencia sintética». El proceso se repite nuevamente pero de forma deductiva: «Dios funda interiormente dos seres... el Espíritu y la Naturaleza. Como seres finitos... tienden el uno hacia el otro, cuya unión forma un ser de armonía, cuya más elevada manifestación es la Humanidad. Dios es la razón del Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad». Y saliendo al paso de la acusación panteísta, añade: «está *sobre* y es *distinto* de todos los seres finitos como Ser Supremo» (I, 655-656). Los tres infinitos relativos no existen como una vaga generalidad, sino que se determinan en una serie de individuos, seres finitos y concretos que efectúan sus posibilidades en el tiempo (I, 656).

En este proceso deductivo en el que se abarca toda la realidad, lo que interesa advertir es cómo toda esa realidad se ve «ordenadamente» en el principio de tal manera que «no se limita a ver cómo es y está lo fundado en su fundamento (inducción)» sino además mira «cómo está el principio en la consecuencia, intuición (sic) y halla que estas dos direcciones parciales de arriba abajo y de abajo arriba se juntan y compenetran en la unidad del conocimiento (construcción)» (I, 58). Advierte Castro que tanto el procedimiento inductivo como el deductivo no son más que aspectos parciales de la «vista absoluta», y que sólo son separables a causa de «la debilidad de la inteligencia finita» que debe esforzarse por juntarlos. Esta limitación de la inteligencia, a su vez, no es tanto connatural sino, más bien, efecto de una insuficiente educación, característica de nuestros tiempos. Por tanto, la distinción entre ciencia analítica y sintética es sólo provisional y desaparecerá el día en el que «el progreso humano y una educación integral permita que el análisis y la síntesis se hagan juntamente». Federico de Castro, con ese optimismo ro-

mántico que le caracteriza como buen krausista, piensa y espera que sean las «razas latinas», las razas sintéticas por excelencia, las que «completarán los inmensos trabajos de análisis hechos por las razas germánicas» (I, 58-59).

Dejamos aquí registrada esta idea sobre el porvenir de las razas latinas porque en este contexto justificará Castro la existencia de una filosofía hispano-andaluza con pleno derecho.

Bien, concluida esta primera parte metodológica, procede el autor a organizar sistemáticamente la realidad fundándose «en la naturaleza de lo conocido» y que «vale igualmente para todo sujeto del conocimiento» (I, 61). El cuadro resultante de saberes, de acuerdo con las propiedades reales del ser, es el siguiente:⁽⁴³⁾

1. ONTOLOGIA o TEOLOGIA RACIONAL.

2. COSMOLOGIA { PNEUMATOLOGIA } ANTROPOLOGIA
 { FISIOLOGIA }

3. TEODICEA.

4. ENCICLOPEDIA.

1. El ser o la realidad es el objeto de la ciencia. «Pero el ser —escribe— es primero conocido en unidad como el ser uno infinito, absoluto, Dios». La ontología (ciencia del ser) o también la Teología racional (ciencia de Dios) tienen como objeto el conocimiento de este ser. «La ontología en su verdadero sentido y la Teología racional, son la misma cosa».

2. Dentro de este ser, objeto de la Ontología se encuentran, «como por él determinados y fundados, el conjunto de los seres particulares, el Mundo». La Cosmología tiene como objeto los seres que se dan en el mundo. La Cosmología comprende, a su vez, a la Pneumatología: ciencia del Espíritu, y la Fisiología: ciencia de la Naturaleza. La Antropología, ciencia del hombre, comprende armónicamente a la pneumatología y a la fisiología.

3. La Teodicea tiene como objeto las relaciones entre Dios, Ser infinito, y los seres finitos en él contenidos y por él fundados. Es el tratado de la Providencia divina.

(43) Sobre el esquema y su ampliación, conf. I, 60-61-62.

4. La Enciclopedia —escribe— es el «Árbol de la ciencia misma, según la interioridad de su objeto (según los seres y esencias que conoce)»⁽⁴⁴⁾.

Pero además de esta división atendiendo a las propiedades reales del ser, el sujeto puede atender también a sus determinaciones, o propiedades formales (unidad, variedad, armonía). En este caso tendremos:

1. FILOSOFÍA: Ciencia de lo permanente.

2. HISTORIA: Ciencia de los hechos (de lo que cambia).

3. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: Ciencia de la relación entre lo permanente y el hecho.

No existe contradicción entre el objeto de la Filosofía (lo permanente) y el de la historia (lo que cambia), problema éste que ya había apuntado el mismo Hegel⁽⁴⁵⁾, y había resuelto en

(44) «La metáfora del árbol para indicar la evolución histórica de la humanidad no es original, desde luego, ni de Krause ni de Sanz del Río. Aparece ya en Herder (1744-1804) que fue el primero que estableció el esbozo de una historia puramente evolutiva de la humanidad en la obra *También una Filosofía de la Historia de la humanidad* (1744). Por vez primera —dice Schneider— aparecen entonces como espina dorsal de toda la reflexión histórica las dos imágenes de la evolución, imágenes que han de hacerse extensivas a la Historia de la Humanidad si se quiere organizar y ver homogéneamente a ésta como un trascurso evolutivo: la del niño, que se transforma en hombre y anciano, y la del árbol, que de las raíces ascienden al tronco y a las ramas» (Conf. Jiménez García, A. «Lo utópico en el «Ideal de la Humanidad para la vida» de D. Julián Sanz del Río», en *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1978, págs. 231-232).

(45) «El primer pensamiento que nos sale al paso cuando de la historia de la filosofía se trata es que este tema encierra, por sí mismo, una contradicción interna. En efecto, la filosofía se propone conocer lo que es inmutable, eterno,... la historia, en cambio, narra lo que ha existido en una época para desaparecer en otra... Y si partimos de la premisa de que la verdad es eterna ¿cómo incluirla en la órbita de lo pasajero, cómo relatar su historia? Y, por el contrario, si tiene una historia y la historia consiste en exponer ante nosotros una serie de formas pasadas de conocimiento ¿cómo encontrar en ella la verdad, es decir, algo que no es nunca pasado, pues no pasa?» (Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*. (Trad. de J. Gaos), México— Buenos Aires, F.C.E. 1955, I, pág. 14).

las «Lecciones» apoyándose en la idea de sistema, clave de su metafísica. Lo que cambia, la diversidad, no es un caos sino un orden que se cristaliza en el sistema. Algo parecido es lo que encontramos en Federico de Castro para el cual, y siguiendo la tesis hegeliana, unidad y diversidad no se oponen sino que se armonizan en un todo superior, según veíamos antes. Historia y Filosofía, pues, no se contradicen, sino que se complementan «así lo permanente, en cuanto se manifiesta en hechos, cae bajo el dominio de la Historia, y el hecho, en cuanto expresa en su límite lo permanente, bajo el de la Filosofía. Por eso la Filosofía —continúa el autor— en cuanto se produce determinadamente cada vez en sistemas filosóficos, forma una parte de la Historia, la Historia de la Filosofía, y en cuanto el mismo suceder de los hechos muestra la realidad permanente que determinan, la Historia forma una parte de la Filosofía, la Biología o ciencia de la vida» (I, 62-63).

1.7. De la epistemología a la metafísica

De todas estas ciencias debe haber una —según Castro— que sea la primera o principal que exprese la unidad de esos diversos saberes particulares que acabamos de ver. En esta exigencia Castro, tal como él mismo reconoce, no hace más que seguir fielmente el planteamiento del Aquinate, del cual no duda incluso apropiarse sus mismas palabras; todas las ciencias por concurrir a un mismo fin, la perfección humana, «presuponen un principio común... Este principio en la sociedad civil es el poder gobernante, y pues que las ciencias forman una sociedad necesitan también de un gobierno. Pero si en la sociedad política lo que gobierna es la inteligencia... la ciencia directiva debe ser aquella que sea más intelectual o que verse sobre las cosas que son más inteligibles» (I, 71-72). Esta ciencia directiva, como se comprenderá, es la Metafísica. La tradición aristotélico-tomista no podía estar mejor retomada con esta identificación entre política y filosofía de la que, anteriormente, nos hemos hecho eco comentando cierto texto de Ahrens. Por otra parte, no cabe duda del

protagonismo absoluto de la «razón ilustrada».

En cuanto al contenido de esta ciencia, repite Castro en líneas generales, el esquema que con anterioridad hemos ofrecido al exponer la división de la ciencia. De ahí que contemple también una Metafísica analítica y una Metafísica sintética, siguiendo el método inductivo o deductivo.

De acuerdo con el primero de estos métodos, distingue entre Metafísica analítica o Metafísica de la conciencia, y Síntesis analítica. En ambos casos se trata de un conocimiento quoad nos, «aquel en que nos somos presentes», siendo este el principio del conocimiento de nosotros mismos y el punto de partida de la ciencia entera».

La *Metafísica analítica* nos tiene a nosotros mismos como objeto propio; como en Descartes, el criterio reside en la evidencia y el método «se determina por la presencia real e íntima del yo ante el yo mismo». Como tal, la metafísica analítica contiene:

a) *Ontología del yo*: ciencia de nosotros mismos en la que, mediante la vista del yo, nos reconocemos en nuestra unidad y propiedades.

b) *Cosmología del yo*: «la ciencia del yo en su contenido».

c) *Biología del yo*: la ciencia del yo en sus relaciones con sus determinaciones interiores, «hasta hallar en mi conciencia el fundamento absoluto de la misma y el de mí mismo».

La *Síntesis analítica* es la segunda parte que se fundamenta también en el método inductivo, una vez que se ha descubierto el principio mediante el cual he «visto» el propio yo en mis determinaciones interiores. Esta segunda parte tiene, por ser inductiva, su punto de partida también en el yo; de aquí que conozcamos «sin salir todavía de la intuición de nuestra propia conciencia». ¿Cuáles serían los contenidos de la síntesis analítica?

En primer lugar: las relaciones primarias del contenido de mi yo que me llevan a determinarse como persona (mediante la unidad de carácter, de temperamento, de sexo, etc.) y de la que deduzco la existencia de otras personas «superiores» y de la hu-

manidad.

En segundo lugar, las relaciones de la humanidad con la Naturaleza y el Espíritu y los seres en ellos contenidos.

Por último aquí descubro, siempre sin salir del yo, las relaciones de la unidad Yo-mundo en Dios.

La *Metafísica sintética*, como ocurría en la ciencia sintético-deductiva, nos dice qué sean las cosas en sí; es un conocimiento quoad se que, partiendo de la «vista» del principio de todas las cosas, «bajo la vista del ser» obtenemos gradual y sistemáticamente:

- a) el conocimiento del Ser en sí: *Ontología*.
- b) el conocimiento de los contenidos del Ser: *Cosmología*, *Biología*.
- c) la relación del Ser como infinito con los seres en él contenidos: *Teodicea*.
- d) las categorías reales del conocer: *Enciclopedia*.

De todas estas ciencias es la Metafísica la primera porque, desde el punto de vista subjetivo, es la que «en su pleno concepto merece el nombre de ciencia». Y desde el punto de vista objetivo, también es superior porque contiene al Ser; es la ciencia del Ser de toda realidad (ens realissimus) Teología». Pero, además, es superior al resto de las demás porque contiene en sí «naturalmente» el principio de todos los principios de las demás ciencias. En conclusión, como afirma categóricamente, «siendo la metafísica la ciencia del Ser... se comprende entre las ciencias filosóficas, como la Filosofía primera o la Filosofía fundamental. Es, por consiguiente, la ciencia o filosofía primera» (I, 91)⁽⁴⁶⁾. En definitiva, el sistema krausista, como un movimiento inserto en el idealismo romántico, no podía ser más que una metafísica, en la que subyace una teología, una ética y una soteriología⁽⁴⁷⁾.

(46) Conf. I, 89 a 91.

(47) Vean el siguiente testimonio al respecto: «Comenzando la Metafísica en el hombre para elevarse hasta Dios y descender luego hasta el hombre mismo, comprende los objetos... únicos que pueden satisfacer cumplidamente el anhelo incesante del espíritu... señala el fin natural de la inteligencia, purifica el corazón despertando sentimientos desinteresados...

De aquí que la metafísica, la ciencia, sea una tarea sagrada y su estudio un deber sagrado, ya que tiende hoy con todas sus fuerzas a guiar a la humanidad. «impidiendo sus mútuas extralimitaciones» (I, 93).

Llegados a este punto en que la Metafísica nos ha aparecido como la filosofía primera por todas las razones antes expuestas, conviene recuperar nuevamente el objeto de la misma prescindiendo ahora de su aspecto teológico. En este caso, decíamos que la metafísica es la ciencia de la razón o, como afirma en (I, 93), «la expresión de la unidad racional», que es como, hemos visto, lo propio del conocimiento racional. Pero el conocimiento racional es el pensamiento de la Humanidad entera, por tanto, no se da de una vez para siempre sino que se ha manifestado a través de la historia «en hechos progresivos», que es a lo que se denomina sistema filosófico» (I, 94). Entramos con esto en otro apartado en el que, a la luz de los principios epistemológicos-metafísicos aquí expuestos, intentaremos dar una visión general de su concepción de la historia.

purgándolos de pasión; suministra a la voluntad motivos totales que la dirijan y la liberten de todo egoísmo, haciéndola una semejante de la de Dios, y renueva continua y dulcemente todas las esferas de la vida suministrándole inagotables ideales» (I, 92-93).



Federico de Castro y Fernández. (Busto de J. Bilbao que se conserva en el Rectorado de la Universidad de Sevilla).

TERCERA PARTE

LA ESTRUCTURA DE LA HISTORIA EN SISTEMAS Y PERIODOS FILOSOFICOS

1.1. La razón humana como razón divina: carácter religioso de la historia.

La Filosofía de la historia en Federico de Castro, como ocurre con su epistemología-metafísica, concuerda a grandes rasgos, con el esquema general que encontramos en los más genuinos exponentes del krausismo tanto europeos como nacionales. Sin embargo, pienso, que la originalidad que presenta el autor consiste en haber llevado a cabo una lectura de esos esquemas teóricos al terreno práctico; es decir, ha interpretado el contenido de la historia universal, desde sus orígenes hasta la época contemporánea, a la luz del paradigma epistemológico-metafísico que, en líneas generales, hemos visto en la segunda parte de esta obra. Es más, no sólo interpretó desde esos esquemas la historia del pensamiento universal sino que tuvo la gran osadía de mostrar, basándose en esos mismos esquemas, que la historia del pensamiento que se había dado en Andalucía correspondía en sus manifestaciones más llamativas al paradigma del racionalismo armónico.

Estemos o no de acuerdo con esta teoría de la historia, lo que no cabe duda es del ingente esfuerzo llevado a cabo por Federico de Castro para registrar en cada edad, escuela, sistema filosófico, etc., algunos datos que justificarán la presencia de esas ideas inmersas en los mismos. A esto precisamente se refería su hijo cuando, en la primera parte, nos hablaba de que su gran mérito consistía en el acopio de materiales, «tomado de la lectura de las propias obras de los filósofos», que se refleja en la Pro-

pedéutica.

Lo anterior significa que en esta exposición nos veremos obligados a caminar entre el esquema tópico de la filosofía de la historia en el krausismo, y el estudio y desarrollo del contenido de los sistemas y períodos tal como nos los presenta Castro.

De acuerdo con lo anterior, el carácter religioso que reviste la concepción de la historia en el krausismo, es la primera nota distintiva que nos aparece aquí, y esto es consecuencia de la filosofía que preside y justifica la historia. A este respecto conviene recordar lo que hemos dicho en la segunda parte. La metafísica es la ciencia de la razón que tiene por objeto la verdad y en cuya consecución consiste el bien. Pero no se olvide que, en última instancia, esa razón la concebía Castro como el órgano de la verdad eterna, el rayo de la divinidad en cada espíritu y en la humanidad. Todo se ve, pues, *en y bajo* Dios que, como hemos visto, juega en el sistema el mismo papel que lo Absoluto o la Idea en el idealismo y que, como aquí ocurre, se quiera o no, termina anulando la individualidad.

De esto se sigue que, aunque el autor haya defendido que la misión de la metafísica consista en reconocer la ingénita racionalidad «humana», o que «sólo se trata de reconocer esta nuestra racionalidad natural, de entenderla, de verificarla en todo nuestro conocer» según afirma en *Metaf. I-30*, no se trata tanto de la razón «humana» como de la idea divina, la que el hombre y la humanidad deben entender y reconocer a través de toda la historia. En esto, como veíamos, consistía la perfección humana y en esto precisamente también radica el carácter sagrado de su concepción de la historia. La historia, pues, no es más que la realización de la idea divina en la Humanidad y la misión del filósofo consiste en descubrir y describir los momentos, etapas sucesivas en las que esa idea se ha realizado en la Humanidad; de cómo el hombre y la humanidad han estado más lejos o más cerca de esa Idea divina.

Sería esta la más alta misión de la filosofía, en vista de lo cual, en algún momento de esta obra, la he llamado teosofía.

Pero aquí debe advertirse, como muy bien apunta López Morillas, «el hecho de que la realización de tal idea en el tiempo

es, atisbada desde otro punto de mira, la crónica del desarrollo de las facultades intelectuales y morales del hombre⁽¹⁾. O sea, la crónica o relato de las vicisitudes que ha atravesado la razón humana, y su inseparable compañera, la voluntad desde sus primeras manifestaciones hasta los tiempos presentes⁽²⁾. Conviene recordar a propósito de esto lo que ya nos decía Castro que la razón, aunque ha acompañado siempre al hombre en estados más o menos normales, sin embargo la razón científica no aparece sino en una época muy avanzada. Desde este punto de vista, la historia tiene como misión describir el proceso que ha seguido esta facultad a través de los tiempos, para tomar conciencia de sí misma que es lo mismo que decir tomar conciencia de sus semejantes y de Dios.

1.2. La razón «histórica» y la razón «científica».

Tomando como punto de referencia la distinción a que hemos aludido entre esa razón «que ha acompañado siempre al hombre» a la que llamaría, con ciertas reservas, «histórica», y «razón científica» que aquí podemos identificar con «pensamiento racional, filosófico o científico», voy a intentar delinear ese proceso distinguiendo dos niveles: el primero haría referen-

(1) Conf. *El Krausismo español. Perfil de una aventura intelectual*, Madrid, F.C.E. 1980, pág. 41.

(2) «La historia terrena es desigual en cada época y en cada hombre... Sus anales nos muestran donde quiera el sentimiento llevado hasta la devoción más pura en individuos privilegiados..., otros que subordinan al pensamiento divino su voluntad, su inteligencia y sus sentimientos, filósofos y santos; cuánto distan aún las sociedades parciales y la sociedad entera de semejante grado de perfección». *El progreso interno de la razón mediante el método científico, y el de la libertad mediante el arte moral, influye en la historia, según crece el respeto de los hombres al dictamen de la razón y al dictado de la conciencia*, Madrid, Imp. de Miguel Arcas y Sánchez, 1861, pág. 19. (En adelante citaremos P.I. seguido del número correspondiente a la página).

cia al desarrollo de la racionalidad como facultad, prescindiendo de sus realizaciones; el segundo contemplaría los hechos en que la misma se manifiesta. La primera haría referencia al desarrollo de la historia de la humanidad, mientras que la segunda aludiría más en concreto, al desarrollo del pensamiento filosófico, es decir, al desarrollo de los sistemas filosóficos. Ambos procesos se implican mutuamente y siguen un desarrollo paralelo, tal como veremos.

a) Etapas de desarrollo de la razón «histórica»: sus presupuestos.

En cuanto al desarrollo de la razón en la historia de la humanidad, Castro advierte que no debe tomarse a esta última como un ente abstracto o pura entelequia. Ya hemos visto en otro capítulo a la Humanidad como la síntesis superior en que se compenetrán y armonizan los dos seres opuestos: Naturaleza y Espíritu. La Humanidad, a la vez, se diversifica en los pueblos: «una humanidad sin pueblos es tan inconcebible como un pueblo sin individuos como un individuo sin hechos»⁽³⁾. Las conexiones entre estas realidades y su carácter divino se desprende de las siguientes palabras: «la humanidad al afirmarse se afirma con sus pueblos; los pueblos al afirmarse se afirman en la humanidad, y como Dios... afirma la humanidad, los pueblos son como ella, son como los individuos..., algo de divino superior a la voluntad de cada uno»⁽⁴⁾. Con estas palabras Federico de Castro ha llenado de contenido la idea de la Humanidad a la vez que le ha señalado una finalidad y que plantea nuevamente el problema de su libertad.

De este contenido de la Humanidad, que comprende además la familia, el municipio, la provincia, la nación, fijémonos en su manifestación más primaria y elemental: el individuo. «La vida de un individuo –nos dice– no es... más que una historia

(3) Castro y Fernández, F. *Estudios sobre la historia general de España. (Concepto de nación)*, Sevilla, Imp. de Gironés y Orduña, 1871, pág. 23.

(4) *Ibid.*, págs. 24-25.

particular dentro de la historia toda». Y en otro pasaje de la misma obra, leemos: «el individuo humano es, pues, el pequeño mundo, el microcosmos», y como «modelo individual de la humanidad»⁽⁵⁾, podemos ver en él el desenvolvimiento de la razón que, por tratarse de un ser finito, no se manifiesta de una vez, sino sucesivamente. Al ser el hombre un compuesto de cuerpo y espíritu, este desarrollo dependerá, por una parte, del respeto que profesen los hombres «al dictamen de la razón y al dictado de la conciencia» que es, como hemos visto, el tema de su tesis doctoral; por otro lado, estará mediatizado por «las necesidades materiales» que nos obligan a vivir entregados «al mundo exterior con preferencia», impidiéndonos recogerlos en nuestra conciencia en la que debemos «reconocer las leyes y los principios, y con esto levantarnos a una más alta construcción científica». (P.I. 20).

Según lo anterior, tanto en el individuo, como en los pueblos y en la humanidad podemos distinguir tres etapas que nos revelan ese progreso de la razón hacia el conocimiento de sí misma y de Dios. Para una correcta comprensión de estas etapas «es indispensable —escribe López Morillas— traer a colación una vez más la índole dialéctica de la metafísica de que procede. Tanto en la vertiente analítica como en la sintética el conocimiento arranca de una simple unidad, atravisa una etapa de diferenciación y concluye con la armonización de los contrarios en una unidad superior. Estos tres períodos del movimiento dialéctico corresponden a las tres edades que se revelan en la existencia de todo ser vivo: infancia, juventud, madurez»⁽⁶⁾.

Entre estas etapas no se da una ruptura; ni una oposición absoluta tal como veíamos en los distintos grados del conocimiento. Se trata de un progreso dialéctico que tiene como arquetipo las leyes de la biología. «La Humanidad —escribe el krausista— se renueva en cada período como los árboles en cada

(5) P.I. 27 y 19.

(6) Op. cit. pág. 41.

primavera, pero como el árbol está ya entera desde la semilla»⁽⁷⁾.

Desearía aprovechar esta metáfora del árbol y de la semilla, que Castro también utiliza en su Discurso, para introducir aquí, antes de hablar de estas etapas, algunas ideas previas que subyacen en su visión de la historia y que nos pueden ayudar a una mejor comprensión del desarrollo de esas etapas. Me refiero, en primer lugar, a esa distinción que los historiadores krausistas suelen hacer en el hecho de la historia, según atendamos a lo que hay de permanente, de constante en el hecho (la semilla en el árbol), o lo que hay de cambiante, de fenoménico en el mismo, o en el árbol (sus ramas, hojas, etc.). Según adoptemos una u otra perspectiva, tendremos un conocimiento más «interior» o «exterior» de los mismos. Lo cual nos llevaría a una segunda consideración que consistiría en valorar estos dos modelos de conocimiento. Aplicado este mismo esquema a la descripción de lo que hay de permanente en la razón o a las manifestaciones sucesivas de la misma, obtendremos un conocimiento más profundo (historia interna) o más superficial (historia externa) de sus hechos. Federico de Castro piensa que la historiografía hasta su tiempo se ha ocupado fundamentalmente del hecho externo despreciando al interno, o de éste olvidando al primero, lo cual ha proyectado una visión incompleta del hecho histórico, por lo que es urgente rectificar tales modelos o concepciones.

En cuanto a lo primero, el historiador andaluz distinguirá entre historia externa e historia interna, distinción esta que, aunque concretamente la aplique a la historia «política» como él llama, es también válida para la historia del pensamiento. Para él la historia no es la «externa» pues aunque «grandes maestros de ello fueron los antiguos...», es una historia meramente externa, es la historia del ágora, del foro, de los campamentos, de las cortes imperiales y de sus intrigas». Y advierte Castro muy curiosamente como si se tratara de un feminista de nuestros días: «la mujer, en tanto, se aburría en el ginneceo (sic) y

(7) Castro y Fernández, F. *Estudio sobre la historia...* pág. 24.

rara vez aparecía en público sin mengua de su virtud; se tenía por axioma que la mejor mujer es aquella de que menos se habla». Y continúa el autor describiendo esta historia externa de la que se excluía una «parte» integrante de la sociedad que quería reflejar: «es una historia aristocrática, es la historia de unos cuantos millares de hombres libres; millones de esclavos sin derecho se pudrían entre tanto en las ergástulas o se arrojaban a extremo como las bestias en la llamada irrisoriamente isla de Esculapio, sin que sus gritos de angustia repercutieran en un eco que turbara la armonía con que el elegante escritor celebraba las 'hazañas' y las 'virtudes' de sus amos. La historia clásica fue lo que debió ser, el reflejo de aquella sociedad... (por esta razón) la Historia de este tiempo no ha podido escribirse de otra manera»⁽⁸⁾.

La verdadera historia, por tanto, es la interna, la que como «espejo de lo pasado, debe tratar fielmente la realidad», que traducida al nivel de los pueblos debe ser el reflejo o la «expresión de un estado del espíritu nacional que se manifiesta en obras coincidentes en los demás órdenes y que todos puedan considerarse como la del mismo sujeto puesto en diferentes circunstancias»⁽⁹⁾. La descripción, referida aquí al espíritu del pueblo, es válida también, como antes decíamos para la razón y sus diversas manifestaciones. La verdadera historia es, pues, la interna que no es la que hace caso omiso de las diversas manifestaciones, de los hechos concretos, sino que los contempla explicándolos desde sus principios, desde su sujeto, estableciendo las íntimas relaciones que se dan entre los mismos; en definitiva, los

(8) Castro y Fernández, F. «El arte de la historia», B.I.L.E. T. XXI, 1897, págs. 21-22. Incluso nos refiere Castro que la Historia de España de Alfonso X el Sabio y en la que ya se tienen en cuenta las gestas, los romances y las crónicas, a pesar de que en ella «palpita el sentimiento nacional», no es una verdadera historia porque se excluye de la misma todo «lo que puede perjudicar las aspiraciones antifeudales y antiplebeyas de la monarquía». Op. cit. pág. 22.

(9) Ibid. págs. 21 y 24.

explica y comprende en un sistema.

Esta visión «sistemática» de la historia alcanzaría en Hegel su máxima expresión, y en ella observamos la importancia que se atribuye a la coherencia de los hechos, por encima de su comprensión o intelección. Cualquier dato, cualquier problema es visto aquí en función del sistema que lo explica y, si en principio, ese dato o problema no se adecua al mismo, se le violenta para integrarlo o interpretarlo a su luz. En este sentido, escribe Copleston: «La noción de la realidad... ayuda a explicar la insistencia de los idealistas en el sistema, ya que, si la filosofía es la reconstrucción reflexiva de la estructura de un proceso racional dinámico, debería ser sistemática, en el sentido de que debería empezar con el primer principio y presentar la estructura racional esencial como viniendo de él»⁽¹⁰⁾. Es lo que ocurre con Federico de Castro cuando leemos su Discurso sobre la «filosofía andaluza». Los hechos reciben su razón de ser del todo, del sistema, en que se encuentran, por encima, a veces, de la voluntad de esos hechos. Sobre esto ya insistimos en el capítulo anterior al ocuparnos de la ciencia como sistema.

Esta manera de entender los hechos en el marco del sistema es lo que lleva a Castro a criticar otras escuelas que, desde su punto de vista, habían desviado la verdadera perspectiva histórica. Con lo cual entramos por fin en la segunda cuestión que teníamos pendiente. Entre tales escuelas se encuentra la «mal llamada» histórico-filosófica, representada por Hegel y Schopenhauer que «se caracteriza por no apreciar en los hechos más que lo esencial» considerando el resto como despreciable. Según el metafísico, la historia para estos es ciencia, no de hechos, sino de ideas. Es más bien filosofía que historia. Tampoco le satisface la perspectiva adoptada por la escuela histórica. Esta se reduce a una mera descripción de los hechos, «sin buscar entre ellos enlace ni conexión, ni meterse a interpretarlos». Aquí no cabe ha-

(10) Copleston, F. *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1979. T.7. *De Fichte a Nietzsche*, págs. 20-21.

blar, no ya de ciencia, «pero ni siquiera de conocimiento». Tampoco la escuela pragmática tiene valor científico porque, como ocurre en todo eclecticismo, debe confiar «en los aciertos individuales, empresa tan difícil cuando no se guían más que por el buen sentido... como lo muestran los grandes errores en que incurrieron los genios gigantes de Tucídides, Tácito y Maquiavelo».

Todas estas escuelas han deformado la historia porque han considerado su objeto, los hechos, «mirándolos, no donde son y como pueden ser conocidos en el sujeto y desde el sujeto de ellos, sino desde fuera», de aquí que no hayan conseguido interpretarlos ni plasmarlos en una «doctrina sistemática». Han olvidado, en definitiva, «que nuestra historia no es más que el conocimiento que tenemos de la efectuación sucesiva en hechos particulares, del hecho total de nuestro existir»⁽¹¹⁾.

Con estas consideraciones previas pienso que nos encontramos ya en disposición para comprender mejor las etapas que el autor distingue en el desarrollo y la evolución de la razón, considerada ya como facultad humana o como forma de conocimiento científico. Así podemos proceder ya a ofrecer el desarrollo de la razón en la primera de sus manifestaciones para pasar, más tarde, a ofrecerla como forma de conocimiento que se cristalizará en los sistemas filosóficos y períodos históricos del pensamiento.

La Humanidad, en su *primera etapa*, llamada de «indiferenciación», o de «infancia» o, como el autor la llama textualmente «edénica»⁽¹²⁾, como ocurre con el niño en el vientre de su

(11) Conf. Castro y Fernández, F. *Doctrinal de Historia crítica de España*, Sevilla, 1898. En José de Castro, *Discurso leído por el Dr. D.... en la apertura del curso académico de 1927-1928 en la Universidad Literaria de Sevilla*, Sevilla, Imp. y Libr. de Eulogio de las Heras, 1927, págs. 21-24. En la pág. 24 de este Discurso leemos también: «La Historia general, pues, ha de ser la conciencia de los hechos que ha realizado y sigue realizando, el hecho total de su existencia para el cumplimiento de su destino».

(12) La exposición que sigue, conf. *Estudios sobre la Historia...* págs. 26-28 y el *Progreso interno...* págs. 20-27.

madre aparece confundida con Dios, la naturaleza y el espíritu; en esta confusión el sentimiento que comienza a desarrollarse es el de la fraternidad. A pesar de esta natural identificación, va iniciándose un proceso de diferenciación, de variedad, apareciendo diversos grupos que van asentándose en los lugares más adecuados según sus aptitudes.

Paralelamente, el niño nace y crece en esa Humanidad «como la semilla en el seno de la tierra», que lo alimenta y lo protege. Lleva en sus primeros momentos una vida inconsciente, sin distinción de facultades que le impide se manifieste su personalidad. De aquí que su voluntad esté a merced del primer impulso que se traduce en sentimientos egoístas o generosos indistintamente.

La *segunda edad*, de oposición o juventud, surge «en serie continua con la primera. Todo lo que estaba en germen se desarrolla en órganos y facultades que, ansiosos de expansión, llevan al joven a los extremos más opuestos. El mundo exterior con toda su belleza le atrae irresistiblemente y hacia el mismo dirige toda su actividad convirtiéndose el goce en la meta de su vida, y el capricho en su criterio», olvidándose completamente de lo que es y de sus relaciones superiores. «A este estado imperfectísimo del conocimiento corresponden estados sensibles y morales análogos; sólo placeres y dolores materiales le impresionan, y sólo a satisfacerles tiende... Los principios racionales aparecen a lo sumo como el asiento del fenómeno y no caminan sino a la par con él».

Gracias a esto, y advertido por los frecuentes fracasos, «vuelve a sí y formula su propia experiencia en máximas que le sirvan de norte y guía en nuevos mares». Genera esta situación una crisis tan peligrosa que muchos llegan a olvidar hasta sus propios sentimientos, «mientras que echándose otros en brazos de un indolente misticismo, niegan a Dios al negarse a sí... Sólo privilegiados espíritus se levantan... sobre esta contradicción a más alto principio». Lo cual significa que esta época, se presenta con extremada dureza, ya que el mismo Dios parece abandonarlo en su tribulación, dejándolo «que se haga digno por su trabajo

de más elevado premio».

El «principio personal» sustituye, en esta segunda etapa, a la individualidad en la que el principio racional era conocido; y el «interés de todos» sustituye, en moral, al egoísmo; sin embargo, desde el punto de vista del conocimiento, se presenta más marcada la oposición entre Naturaleza-Espíritu, Dios-mundo, que le llevan a plantearse al final de esta etapa, y dado que no hay ningún hombre «que no sea más o menos filósofo», el «reducir a unidad los conceptos adquiridos», a buscar «un principio de verdad, una ley que explique las contradicciones» en que se desenvuelve.

Mas este tipo de reflexiones no nace de una vez y para siempre, sino de acuerdo con unas leyes dialécticas que rigen a la razón y a esta época, y en la que observamos, según aquellos movimientos impulsivos del pensamiento hacia el objeto, los sistemas siguientes: el sensualismo y el idealismo, de acuerdo con la atención prestada a lo cambiante y fenoménico o, a lo permanente y necesario; el escepticismo y criticismo que suponen un movimiento regresivo, «y otro compuesto que se manifiesta por los sistemas intermedios y eclécticos». Estos últimos generan un estado de insatisfacción que preparan una época superior, pues ésta «aunque con bondad y belleza propios, es una educación y no un fin».

A la Humanidad la habíamos dejado esparciéndose por todas partes, diversificándose en grupos que se instalaban, como los cuerpos naturales de la física tradicional, en los lugares más idóneos, según sus aptitudes. La imposibilidad de ejercer estas aptitudes y el aislamiento que padecen a causa de la carencia de unos medios de comunicación adecuados da lugar «a la oposición que caracteriza a la segunda edad y que se traduce en continuas luchas». Esta situación de lucha lo que traduce, en definitiva, es, como ocurría en el joven, ese estado de insatisfacción en que viven los pueblos. Mas estas luchas, la guerra, así como ocurre con las relaciones comerciales, terminan uniendo a los pue-

blos entre sí⁽¹³⁾. Ampliándose y completándose estas relaciones nos dice Federico de Castro, citando un largo texto del Ideal de la Humanidad, «se llegará en la tercera edad a la humanización completa que cabe sobre la tierra».

En la *tercera edad*, de madurez o armonía, los pueblos alcanzarán su mayoría decidiendo su peculiar dirección espiritual o vocación específica en el concierto de los restantes pueblos de la humanidad. «Entonces —escribe Castro siguiendo el Ideal— estimará cada pueblo europeo su carácter nacional, su ciencia, su poesía, sus costumbres nacionales...» Y continúa el krausista exponiendo su teoría sobre el espíritu de los pueblos, típica también del idealismo romántico: «Ley semejante sigue cada uno de los pueblos en su vida interna... Allí viven en oscura vida hasta que se van delineando los contornos de sus personas y sociedades interiores»; y recogiendo las palabras de Laverde Ruiz en sus Ensayos críticos, escribe: «es imposible que un pueblo que ignore su historia, se conozca a sí mismo... porque no saber la propia historia, equivale a carecer de ella, equivale a no haber existido». En general estas ideas y otras contenidas en su Discurso de Apertura, en algunos textos sueltos de su Metafísica y en Cervantes y la filosofía española, le sirven de base para demostrar que existen las filosofías nacionales e, incluso, las regionales como la filosofía andaluza⁽¹⁴⁾.

También en lo referente a la razón, siguiendo la distinción

(13) La guerra, para el profesor Castro, «es un elemento de civilización» ya que termina trocando la ignorancia y el odio en amor y conocimiento. Efectivamente el hecho de dominar significa que se tiene necesidad del dominado, mas éste poco podrá cooperar si se le tiene subyugado, imponiéndole brutalmente otra voluntad. De la confrontación entre los hombres termina surgiendo siempre un «hombre mayor». Esto mismo ocurre, no ya por este «medio negativo» que es la guerra, sino por otros positivos, como pueden ser el comercio o la emigración que hacen que se busquen los pueblos «con impulso irresistible como el varón y la mujer». Estas palabras, como se verá, no pueden ser más expresivas del talante de aquella burguesía liberal que caracterizaba, en general, a los krausistas.

(14) Sobre Federico de Castro y la Filosofía Andaluza estoy terminando un trabajo que espero se publique próximamente.

algo forzosa con que inicié estas páginas, es la época de plenitud, la que, como decíamos, indica una nueva era. No es Federico de Castro muy explícito en esta otra faceta como lo son Krause-Sanz del Río. Aquí la exposición no sigue un desarrollo coherente como en las etapas anteriores. En varios pasajes de su obra nos habla de la tercera edad como el momento oportuno para poner en práctica esas ideas que hemos visto balbuceantes a finales de la época anterior.

De ahí que nos diga que ahora «nada deba impedir ni turbar en nosotros la aplicación de las ideas a la práctica más que la propia limitación», pues las etapas anteriores, según afirma en *Metafísica* (I, 93), «no han sido sino estados transitorios precursores de más altas unidades». Estos resultados, productos de ese progreso interno y penoso de la razón, estamos ya palpándolos y se esperan, en un futuro próximo, resultados más satisfactorios. ¿Qué es lo que en esta tercera edad estamos contemplando?. «Hoy que, sentados por el pensamiento filosófico del último medio siglo los cimientos, y trazado con mano segura el plan de la nueva obra científica que deberán ejecutar los venideros, observamos con grata sorpresa levantarse el edificio». En este nuevo edificio estamos contemplando cómo «cada hombre y cada escuela» trabaja con tan vivo y perseverante entusiasmo en cada esfera concreta científica «como si del todo se tratara». Por primera vez la humanidad comienza a indagar y conocer, buscando incluso las regiones más pequeñas de la vida, «para hallar su idea última y sujetarlas a ley de razón y disciplina sistemática. Debemos esperar, nos dice el autor insistiendo una vez más en el carácter pedagógico y salvífico de la ciencia, que el «renacimiento filosófico... fecunde el renacimiento científico», preparando de este modo un desarrollo más racional «que nos acerque más a nuestro destino, y alivie en parte... las enfermedades intelectuales y morales de nuestro tiempo»⁽¹⁵⁾.

(15) Conf. P.I. 8

b) La razón científica y su desarrollo en sistemas filosóficos: consecuencias de los mismos.

Bien, esta sería la primera vertiente de esa razón que hemos convenido en llamar histórica que se va desplegando progresivamente en el tiempo. Pero, como decíamos, esa misma razón se la puede considerar desde otra perspectiva, como forma de conocimiento en cuyo caso se ha desarrollado a través de la historia en hechos concretos a los que se denominan sistemas filosóficos. «El pensamiento racional —escribe el autor— como el pensamiento uno y total del objeto, es siempre el mismo, no sufre variación, pero siendo en su contenido inagotable, se muestra sucesivamente en la vida en hechos progresivos, que es a lo que se denomina «sistemas filosóficos» (1-94). El esquema de la ciencia se repite en la teoría de la historia: un hecho histórico para ser científico, filosófico, ya lo hemos dicho, debe presentarse como parte integrante de un sistema.

Y esto, además de ser un imperativo científico, lo es también histórico pues, de mostrarse el pensamiento racional en toda su totalidad estaríamos en presencia del pensamiento divino, pero no humano. De esta manera, se presenta en hechos «progresivos», que van cesando unos para dar paso a otros, sin que esto signifique que la aparición del nuevo suponga la aniquilación del anterior. No se olvide el carácter dialéctico de la ley que rige esta dinámica, por lo que la oposición entre unos y otros no es absoluta sino «discreta» de tal modo que en esas determinaciones temporales (historia), se muestra su naturaleza permanente (filosofía), «mas no se circunscribe a ninguna de ellas, sino que la abraza todas, siendo cada una el mismo conocimiento racional en cuanto cabe en aquella determinación» (1-96).

Significa esto que si en cada hecho concreto se manifiesta el pensamiento racional, debe tener un principio en el que se expliquen todas las cuestiones fundamentales relacionadas con el hecho, «sin salto ni vacío», es decir, sistemáticamente. La conclusión que de aquí se desprende es obvia: ni las intuiciones más profundas, ni las verdades más sublimes entran en el campo de

la filosofía, si no se avienen a los esquemas del discurso racional.

Si los hechos sucesivos guardan relación unos con otros, también los sistemas se relacionan con los siguientes, en progreso interno y tienen, como ocurría en los grados del conocimiento, «valor propio hasta los más imperfectos» habiendo influido positivamente durante el tiempo que estuvieron vigentes. De esta manera, el progreso de las ciencias naturales se le debe a los sistemas empiristas, así como el de las morales, políticas y estéticas a los idealistas. Incluso los sistemas eclécticos y escépticos han jugado un papel positivo; el primero por habernos transmitido lo aprovechable del saber anterior; el segundo porque, con su actitud dubitativa, ha inyectado de dinamismo la reflexión.

Mas, siguiendo textualmente al autor, «no deben confundirse los sistemas filosóficos que expresan el estado de la reflexión racional, en un tiempo y en un individuo determinado con el sistema de la filosofía, que es el organismo del conocimiento racional, conforme a la realidad de lo conocido. Este —continúa Castro— comprende en unidad y enteramente lo que en aquellos sólo se da de un modo individual, parcial y sucesivo, éste es la razón de aquellos» (I-102-3). Sólo así desde los más altos auspicios del sistema de la filosofía, puede hablarse de una verdadera historia de los sistemas filosóficos y, sin el cual no puede formar un organismo propiamente dicho. Y recurriendo a la conocida metáfora nos dice que, desde este punto de vista, la historia de los sistemas puede considerarse «como la historia de un hombre que aprendiera siempre, siendo cada uno de los hombres posteriores, enano si se quiere, pero enano en hombros de gigantes» (I-104). El valor pedagógico de la historia queda patente en esta metáfora, cuyo sentido explícito ha puesto de manifiesto, líneas atrás, cuando escribe que el progreso unitario de los sistemas significa «que el conocimiento va haciéndose cada vez más propio de sí y más verdadero, siendo con esto la historia de los sistemas filosóficos, la de la sucesiva educación racional que es preciso considerar». (I-103). Y en otro lugar insiste que puede considerarse «la marcha sucesiva de los sistemas filosóficos como la serie de grados de la educación racional» (I-97).

De acuerdo con esta concepción pedagógica de los sistemas

filosóficos, y teniendo en cuenta las leyes del movimiento dialéctico que, según hemos visto, rigen este progreso, su génesis puede presentarse cronológicamente, según el protagonismo que concedamos al sujeto, al objeto o a la relación entre ambos, en consonancia con el cuadro siguiente:

1. Con referencia al sujeto

- a) Dogmatismo
- b) Criticismo { Escepticismo
 Misticismo
- c) { Sincretismo
 Eclecticismo
 Armonismo

2. Con referencia al objeto

- | | | |
|-----------------|---|---|
| en su forma | { | a) Panteísmo
b) Dualismo
c) Panenteísmo |
| en su contenido | { | a) Espiritualismo
b) Materialismo
c) Realismo |

3. En la relación a las fuentes de conocer

- | | |
|------------------------|-----------------------------------|
| Los sentidos | a) Empirismo |
| El entendimiento | b) Conceptualismo |
| La razón | c) Racionalismo ⁽¹⁶⁾ . |

1º Desde el punto de vista del sujeto

a) *Dogmatismo*. Es un estado de inocencia intelectual en el que el sujeto aprehende, sin previa crítica de nuestras facultades cognoscitivas, al objeto parcialmente como si del todo se tratara. «Toma, pues, su pensamiento parcial y subjetivo como el pen-

(16) Conf. *Metafísica*, I. págs. 98-102.

samiento y lo afirma en forma absoluta como si nada quedara sin pensar, como dogma».

b) *Criticismo*. Es la antítesis de la postura anterior. El sujeto cognoscente pierde su ingenuidad, y volviendo sobre sí mismo, somete al pensamiento a una severa crítica que le conduce, por una parte, a la negación de la verdad del pensamiento, es decir, al *escepticismo*. Pero no se puede ser escéptico por mucho tiempo pues, en el fondo, «afirmar que nada puede ser conocido es afirmar y conocer». Esto me induce a pensar que no puedo pensar por mis propios medios de conocimiento; lo cual me lleva a prescindir de los mismos y a unirme «sin ellos al objeto, *misticismo*».

c) El Sincretismo, precedido del misticismo y eclecticismo, vendría a representar la síntesis de este proceso evolutivo, considerado desde el sujeto. El misticismo presenta un serio problema pues, al anonadarse el sujeto, «no habría conocido por falta de 'quien' conociera». Esta situación lleva a un nuevo replanteamiento de nuestra facultad cognoscitiva al advertir que todo conocimiento subjetivo ni es absolutamente verdadero, ni absolutamente falso, sino que debe haber en él, a la vez, verdad y falsedad, por lo que «debemos tomar lo que haya de verdadero y desechar lo falso, *sincretismos*».

Mas en esta situación, no sabemos distinguir lo verdadero de lo falso. Necesito «un principio, una regla que nos guíe en la elección, *eclecticismo*».

Sin embargo este principio no debo buscarlo en mí mismo, pues me expondría nuevamente al peligro del dogmatismo, por lo cual debo buscarlo en la misma realidad, «fuera de la cual nada cabe conocer ni pensar, *armonismo*».

Concluido este proceso que tiene como punto de referencia al sujeto, Federico de Castro muestra sus simpatías por este último, proponiéndolo como síntesis de los anteriores y paradigma del conocer. De esta manera, escribe: «Los sistemas armónicos que parten del sujeto como los críticos, para llegar al objeto como los dogmáticos, mostrando la identidad esencial entre ambos, son la síntesis de los anteriores, que consideran el pensa-

miento exclusivamente referido ya al sujeto, ya el objeto»⁽¹⁷⁾. Recuérdese que este divorcio, este dualismo fue el que zanjó de una vez por todas el sistema de Krause, según vimos en la segunda parte.

2º. Desde el punto de vista del objeto

Distingue Federico de Castro una serie de sistemas, según nos atengamos a la forma o al contenido del objeto del conocimiento.

En cuanto a la forma o principio:

a) *Panteísmo*. El pensamiento «ve» en el principio la unidad fuera de la cual nada es; se trata de la unidad que excluye toda variedad, incluido la del sujeto y objeto. Es una unidad vacía, sin contenido y, por lo mismo, «deja de ser conocimiento, pues considera a la unidad separada de su contenido.

b) *Dualismo*. Ante dicha insuficiencia, es necesario «reconocer una variedad de principios para explicar las cosas diferentes, o por lo menos, un principio del conocimiento y otro principio de la realidad, *dualismo*».

c) *Panenteísmo*. Admitir dos principios absolutos del conocimiento es una contradicción «in terminis». Si el principio del conocimiento es distinto del de la realidad o viceversa, no tendríamos verdadero conocimiento, porque no se nos presenta éste en toda su unidad; «de aquí la necesidad de una síntesis racional de estas vistas parciales, el *panenteísmo*», que armoniza los principios antitéticos de los dos anteriores, «todo es Dios» y «las cosas están fuera de Dios» en un solo principio que aglutina a ambos: «todas las cosas están en Dios».

— En cuanto al contenido del objeto:

a) *Materialismo*, cuando del objeto captamos lo que, de su aspecto exterior, nos suministran los sentidos, como suelen proceder el físico o el naturalista.

(17) Conf. Met. I, 100.

b) *Espiritualismo* cuando, como el psicólogo, dirigimos nuestra mirada al interior del objeto, «lo que ve inmediatamente en su conciencia, lo que siente, lo que conoce, el espíritu, espiritualismo».

c) *Realismo*. La insuficiencia y «vistas parciales» en que los precedentes sistemas caen obligan a pensar que debe haber un principio en el que contemplemos la realidad absoluta, «realismo, el Ser que en sí contiene igualmente el Ser Espiritual y el Ser Corporal» que supone «la síntesis de los dos».

3º Desde el punto de vista de la fuente del conocimiento

a) *Empirismo*, cuando el sujeto, mediante los sentidos, conoce del objeto «lo aparente, lo determinado, lo singular... la experiencia, empirismo».

b) *Conceptualismo*, como de los datos de la experiencia no podemos obtener conocimiento a no ser que agrupemos esos datos, juntando los semejantes y separando los diferentes, necesitamos de unas reglas o principios aunque sean abstractos, mediante los cuales llevemos a cabo aquella agrupación en la que consiste el conocimiento. Esta función le corresponde al «entendimiento que liga y que separa, conceptualismo».

c) *Racionalismo*. Se presenta este como «la síntesis y la verdad de los anteriores»; y esto porque sólo aquí encontramos todas las relaciones del objeto de manera orgánica; sólo en este sistema descubrimos «la identidad del pensamiento y lo pensado, la presencia absoluta del objeto ante el pensamiento en la razón, racionalismo» que es la verdadera fuente del conocimiento.

De todo este análisis concluye Castro que «el movimiento necesario del pensamiento reflexivo siendo exigencia misma de la razón, nos muestra que el ideal de un sistema filosófico o que el sistema de la Filosofía debe ser un realismo racional armónico»⁽¹⁸⁾. Podemos entender ahora lo que, páginas atrás decíamos,

(18) Ibid. 104-5.

cuando afirmábamos que para estos metafísicos el movimiento, el desarrollo de la historia era considerado como preparación de un sistema filosófico determinado. Por otro lado, en cuanto a la génesis de estos sistemas que nos ha presentado, escribe su hijo: «Aquel pensamiento que le ha guiado en la investigación histórica, que los sistemas filosóficos no son más que la manifestación sucesiva de la razón..., era producto del análisis de conciencia»⁽¹⁹⁾.

Pero si para Federico de Castro era importante llevar a cabo una exposición «razonada» de los sistemas filosóficos que la historia del pensamiento ha registrado, no es menos importante para el mismo hacer una crítica y poner de manifiesto las consecuencias que de los mismos han resultado. Debe recordarse que todo sistema, incluso el más imperfecto, encierra algo de positivo, pero por no haber partido del verdadero principio de la ciencia sus resultados tuvieron que estar necesariamente viciados como lo estaban los principios que a cada uno presidían. Advierte Castro que esto no quiere decir que cada uno de los filósofos que ha militado en un sistema tuviera la obligación de sacar «todas» las consecuencias para la vida y para la ciencia que iban implícitas en el mismo, sino sólo que «debieran haberlas sacado de haber sido consecuentes»⁽²⁰⁾. Como se verá a continuación, no se trata sólo de unas consecuencias que hacen referencia exclusivamente al pensamiento, sino también a la vida del hombre en sus más significativas actividades morales, sociales, políticas, religiosas, estéticas, etc. El sistema es un bloque compacto, un organismo desde el que se explican y tienen razón todos sus miembros. Veamos, pues estas consecuencias⁽²¹⁾.

Consecuencias de estos sistemas:

a) Los sistemas empírico-sensualistas y sus consecuencias.

Desde el punto de vista gnoseológico, estos sistemas definen

(19) Castro, J. de, Op. cit. pág. 39.

(20) Ibid. 105.

(21) Para lo que sigue conf. Met. I, 105 a 115.

den que no hay más conocimiento que el de la experiencia, entendida esta como «la exterior sensible» De aquí se sigue que no podemos obtener ningún conocimiento absoluto, permanente, sino relativo. La realidad queda reducida en estos sistemas a puro fenómeno que dependerá de cada sujeto percipiente. Como en Protágoras, el hombre es la medida de todas las cosas, «no hay por consiguiente verdad, ni bien, ni belleza en sí... la verdad y la realidad no existen, o, al menos, no pueden ser conocidas, *Escepticismo*».

Pero, al mismo tiempo, al no admitir más conocimiento que el que se origina en la experiencia sensible, ni Dios ni el espíritu se nos dan en esta experiencia, por lo que «se deducen igualmente de este sistema el *Materialismo* y el *Ateísmo*.

Desde el punto de vista moral, estos sistemas se rigen por el principio del *egoísmo*, pues los sentidos sólo impulsan a la voluntad hacia el placer o el dolor. La máxima de toda conducta será pues «haz lo que te produzca placer, huye de lo que te produce dolor». Esta máxima moral genera una sociedad en la que, al buscar todo lo que le agrada y rechazar lo desagradable, el hombre se convierte en el enemigo natural del hombre, justificándose, de esta manera, «*un estado de guerra* (Bellum omnium contra omnes)». Esta situación hubiera terminado con la especie, a no ser que un jefe con mano dura hubiera reducido a los hombres bajo su voluntad, o «por el triunfo alternativo y desordenado de todos». De aquí que, en política, hayan instituido el *Despotismo* y la *Anarquía*.

Como «sentimentalistas» y «simpatistas» deben considerarse desde el punto de vista de la *estética*. Efectivamente, estos filósofos han recurrido a «una especie de sentidos interiores capaces de apreciar» las relaciones entre lo agradable y lo bello, el placer y el bien, lo conveniente y lo justo, relaciones estas que no superan los horizontes y los más elementales sentimientos. Incluso, por este camino, han llegado a «una especie de generalización del sentimiento, simpatía... en que se den abstractamente unidas las sensaciones», con lo cual reconocen ya un principio de generalización de las sensaciones que «nos anticipan (advértase cómo fuerza la situación) una fuente de refle-

xión..., que enlaza estos sistemas con los siguientes».

b) Consecuencias de los sistemas conceptualistas.

La fuente del conocimiento para este sistema reside en el entendimiento en cuyos juicios entra un elemento material, suministrado por los sentidos, y otro formal proveniente de los principios o axiomas de la razón; en la adecuación de ambos principios reside, para sus seguidores, la verdad y la ciencia. Más aquí, según Castro, se comete un grave error porque, al imponérsenos los principios por su propia evidencia, caen fuera de la ciencia y, en cuanto a los datos suministrados por los sentidos, es decir, sobre los hechos, no hay ciencia.

Al integrar el conceptualismo estos principios, «la doctrina cosmológica de estos sistemas es, pues, el *dualismo*». Dios, como motor inmóvil, es el término al que todo tiende y aspira, permaneciendo El separado de las cosas; según esto, la doctrina religiosa de estos sistemas es, pues, el *deísmo*. En su Moral también se contemplan dos principios: el material, los instintos, las sensaciones, y los principios formales mediante los cuales se lleva a cabo la abstracción de aquellos. La *utilidad* es el principio moral que la preside, entendiendo por la misma el «guardar medida en todas las cosas». De aquí mismo se origina el principio que rige su doctrina política: el *Pacto social* que surge por mutua conveniencia. Estéticamente defienden que la belleza consiste «en la purificación de la naturaleza, formando tipos abstractos» a partir de las bellezas particulares.

Los sistemas conceptualistas, por ser dualistas, difícilmente guardan un equilibrio frente a su doble principio. Esta es la razón por la que, unas veces, inclinándose con preferencia al elemento material, tienden a descubrir en la materia aunque solo sea potencialmente, la forma con lo que se acercan al sistema empírico-sensualista; o bien tienden a potenciar el elemento formal, «considerando a la materia el estado germinal de la idea... tendiendo así hacia los sistemas idealistas».

c) Los sistemas idealistas y sus consecuencias

Partiendo estos sistemas del presupuesto de que el verdade-

ro conocimiento debe ser universal, necesario, permanente y eterno, proponen la Idea como paradigma del mismo; lo sensible y material no son más que degeneraciones de la idea.

Desde el punto de vista lógico y cosmológico, estos sistemas son *idealistas y espiritualistas*. Dios es la idea por excelencia, el sol de toda inteligencia, el fundamento de las cosas, lo que trasciende todo conocimiento, la unidad pura y simple «lo inefable y sobre inteligible», en definitiva.

El *panteísmo* o *acosmismo* caracterizan su doctrina religiosa, pues los seres o bien se conciben como potencias de la idea o de lo absoluto (panteísmo mecánico), o bien como estados sucesivos de la Idea (panteísmo dinámico) o, finalmente, no se les considera otra realidad que la aparente o sensible (acosmismo).

En Moral defiende un principio divino y absoluto, independiente en el espacio y el tiempo; y en Derecho una justicia que ordena sin réplicas, pues está al margen de cualquier consenso. El *socialismo* e, incluso, el *comunismo* son sus manifestaciones sociológicas, ya que sólo la unidad tiene valor, negándose a admitir la variedad y lo accidental.

Ya vimos cómo se relacionaban conceptualismo e idealismo. Mas este también tiene algún elemento de enlace con el realismo armónico y es que, al contemplar el objeto del conocimiento en lo real, lo que es (la idea), y en lo que aparece, (la materia) debe buscar una explicación de esta, no en la idea que «es toda la realidad», sino más bien en la «razón de comprender la Idea su contenido, con lo que se da la mano con los sistemas armónicos». Nuevamente la violencia brilla en esta obsesión de relacionar sistemas.

d) Consecuencias del realismo armónico

Ya hemos hablado ampliamente de los fundamentos epistemológicos-metafísicos de este sistema, y sólo nos limitaremos, siguiendo al propio autor, a deducir sus consecuencias.

Recuérdese que en este sistema el principio es «reconocido como el Ser en su plenitud (Ens realissimus) Dios, siendo pues estos sistemas *Teístas*.

«Bajo Dios es reconocido el Mundo como el conjunto de se-

res finitos (la Naturaleza, el Espíritu y la Humanidad) cada cual y todos ellos propio en su finitud, pero fundado, dado, y razonado en el Ser, siendo pues en la relación entre Dios y el Mundo Panenteísta».

«La esencia en cuanto se realiza determinadamente, como ella es en el Ser, es el Bien absoluto. En cuanto el hombre realiza libremente la suya en relación con los demás, y supremamente bajo y en razón de la Esencia Divina, la suprema ley, en cuanto es una semejanza de Dios en la vida, realiza un bien moral. No hay un principio absoluto del Mal, no pesándose éste como lo que no es, sino lo que es como debe ser. La raíz metafísica del mal está en la finitud de los seres y en su libertad finita, Dios quiere la posibilidad del mal, pero no su efectividad y quiere la posibilidad del mal no por motivo del mal, sino por motivo del bien, para que de este modo pueda darse en los seres finitos el Bien superior en ellos, el Bien Moral, que consiste en la libre realización de la esencia y en la libre negación del Mal. Este no se niega ni se cura con otro mal, añadiendo límite a límite, sino con el bien, (la ignorancia con la ciencia, la dureza con la dulzura, el odio con el amor). El bien, considerado como absoluto y debiendo absolutamente ser realizado en cada una de sus relaciones como fin propio, forma la base de la Moral, que atiende especialmente a la intención, y cuyos jueces son la conciencia y Dios.»

«Pero considerado en su organismo interno como condición necesaria para otros bienes, es la Justicia, principio del derecho que debe ser hecho efectivo por el Estado.

«La esencia divina en cuanto se muestra en los seres y esencias en Dios contenidos y nos atrae por esto con amor y admiración desinteresados sin pensamiento de finalidad, es la Belleza, fundamento y fin del arte.

«La unión personal del Hombre con Dios, es el origen de las relaciones religiosas, y en cuanto aquel reconoce a este como Ser supremo que le excede infinitamente y confía en que hace todas las cosas en razón del Bien, es el fundamento de la Fe racional y de su creencia en la Providencia infinita, que sabe sacar

el Bien aun del Mal mismo»⁽²²⁾.

1.3. La estructura en períodos de la razón «científica».

Contenido y caracteres generales de estos períodos.

Siendo los sistemas filosóficos la manifestación sucesiva de la razón en un tiempo y en un individuo determinado, deben considerarse en su desarrollo como partes integrantes de una unidad de pensamiento más general que se llama *escuela*. En toda escuela pueden comprenderse distintos e incluso opuestos sistemas con tal que éstos «sean el desarrollo más o menos perfecto del mismo principio y del mismo método. Así, por ejemplo, —escribe el autor— la escuela empírica de Bacon contiene igualmente el sensualismo reflexivo de Locke, el sensualismo puro de Condillac, el materialismo de Broussais, el idealismo de Berkeley...»⁽²³⁾.

Significa esto que entre sistema y escuela no se dan diferencias sensibles por lo que, incluso, a veces se confunden, sobre todo, porque muchos creadores de escuelas son, a la vez, creadores de sistemas. Para evitar confusiones lo importante es tener en cuenta que el sistema es la manifestación del pensamiento individual, mientras que la escuela lo es del pensamiento colectivo.

Pero, a su vez, las escuelas forman parte de otra unidad más amplia y es a lo que se conoce con el nombre de *subperíodo*. El subperíodo es «el conjunto de escuelas que expresan cada uno de los diversos aspectos que caben en cada una de las edades o períodos de la historia del pensamiento.

Los subperíodos, a la vez, forman parte de los *períodos* históricos o edades, los cuales expresan el pensamiento racional

(22) Conf. Met. I. 113-115.

(23) Ibid. 116.

entero, «pero sólo en cuanto en ellos cabe», y, por tanto, a diferencia de los subperíodos que no tienen por qué presentarse sucesivamente, se han de mostrar progresivamente por ser la manifestación de la razón histórica. Así, como acontece en ésta, deben «comenzar por un período de unidad simple (tesis) al que ha de seguir otro de variedad o interior oposición y compenetración (antítesis) y han de llegar al fin a la unidad enteramente comprensiva o armónica».

En todos los períodos se muestra el pensamiento racional dentro de lo que cabe, aunque en cada uno de ellos predomine con preferencia la unidad, la oposición o la armonía, por las cuales se caracterizan dichos períodos. De esta manera, en el período Oriental predomina la unidad, en el segundo la oposición, dando ambos lugar a los tiempos modernos que tienen a la armonía como modelo.

Con estos principios de unidad, oposición y armonía, que no son otros que los que caracterizan a la razón en su progreso, tal como en capítulos anteriores hemos visto, la estructura de la historia se presentaría integrada por las escuelas, subperíodos y períodos siguientes:

Primer período: LA FILOSOFIA ORIENTAL

Filosofía India
Filosofía China
Filosofía Persa

Segundo período: DESDE LA FILOSOFIA GRECO-ROMANA HASTA KANT

Primer subperíodo: *greco-romano-alejandrino*.

A. Filosofía Helénica:

A.1. Filosofía «antesocrática»

Escuela jónica.
Escuela Pitagórica.
Escuela eleática.
Eclecticismo.
Sofistas.

A.2. Filosofía Socrática: Sócrates.

- | | | |
|---|---|---|
| 2.1. Escuelas socráticas | { | clínica
cirenaica
megárica
pirrónica |
| imperfectas | | |
| 2.2. Escuelas socráticas perfectas | { | Platón: Las Academias.
Aristóteles |
| 2.3. Decadencia de la filosofía socrática | { | Esc. epicúrea
Esc. escéptica
Académicos |

B. Filosofía Romano-Alejandrina:

B.1. Filosofía romana

- Epicúreos
- Estoicos
- Místicos
- Escépticos

B.2. Filosofía alejandrina

- 2.1. Escuela nuevo platónica.

Segundo subperíodo: *Filosofía de la Edad Media.*

A. Los Apologistas

- Filosofía de los Padres
- Escolástica teológica
- Escolástica musulmana
- Escolástica judaica
- Escolástica filosófica.

B. Mística Filosófica.

Tercer subperíodo: *Filosofía Moderna.*

A. Renacimiento

B. Filosofía moderna.

- B.1. Empirismo: Bacon.
- B.2. Idealismo: Descartes.
- B.3. Sincretismo: Leibnitz.

Tercer período: DESDE KANT AL POSITIVISMO

- A. Escuela escocesa
- B. Escuela ecléctica
- C. Filosofía alemana
 - C.1. Idealismo subjetivo: Fichte
 - C.2. Idealismo objetivo: Schelling
 - C.3. Idealismo absoluto: Hegel
- D. Voluntarismo: Schopenhauer
- E. Pesimismo: Hartman
- F. Sentimentalismo creyente: Jacobi
- G. Realismo: Herbart
- H. Realismo racional de Krause
- I. Positivismo

Las características más relevantes de cada uno de estos períodos, subperíodos y escuelas, las resumiremos en las páginas siguientes.

Primer período: La Filosofía Oriental⁽²⁴⁾.

Parte Federico de Castro de la tesis de que no existe ningún hombre ni ningún pueblo que no posean alguna filosofía⁽²⁵⁾; pero esta, según hemos dicho, tanto en los individuos, como en los pueblos y en la Humanidad es la última en aparecer. La filosofía viene precedida de la intuición, ligándose todo movimiento filosófico a un movimiento religioso que le precede. Cuando en estos movimientos surgen las herejías, la fe decae, dando paso a la razón que se presenta como alternativa a la revelación.

(24) Conf. Met. I. 118-154.

(25) En el Discurso de Apertura repetirá esta misma idea cuando afirma: «No hay ningún hombre que no tenga algún sistema para regir sus actos. Lo que en el hombre son ideas en los pueblos son instituciones. He aquí por qué pensamos que no puede haber pueblo alguno sin filosofía. Castro y Fernández, F. *Discurso leído en la apertura del año académico de 1891 a 1892 en la Universidad Literaria de Sevilla*. Sevilla, Imp. Almudena, 1891, pág. 12.

Podemos decir, pues, que en Oriente surge la reflexión, en forma intuitiva y confundida con la religión.

La reflexión, que como hemos dicho, sigue en la historia de la humanidad un desarrollo similar al que encontramos en la vida del hombre, aparece en los pueblos orientales «como el niño en el instante de su alumbramiento ligado todavía a la vida de la madre, pero teniendo ya vida propia que aspira a hacerse independiente». Estos pueblos, como los niños, son intuitivos, «miran a la unidad sin diferencias, y, abandonados a su propio genio y fantasía confunden «el signo con lo significado», de tal manera que para ellos Dios, «como ha dicho Michelet, se le revela al indio en la inmensidad del Océano, al chino en la eternidad de la palabra, al persa en los esplendores de la luz» (I-120-1).

El período oriental, que corresponde a la primera etapa de la infancia de la humanidad, se caracteriza, pues, «por la unidad simple e indistinta del pensamiento» (I-119), lo cual podemos apreciar: 1º, en que la filosofía aparece confundida con las instituciones predominantes en cada pueblo; en la India con la religión, en China con la política, en Persia con la moral. 2º, en que, de acuerdo con el propio carácter de cada pueblo, las diferentes ciencias que cultivan aparecen también confundidas; en India predomina la investigación metafísico-teológica, en China la empírico-práctica, en Persia la moral-histórica. 3º, en que consideran cada una de estas actividades como las únicas que tienen valor, despreciando a las demás, igual que ocurría a los que vivían en pensamiento relativo, según vimos. 4º, en que, como también ocurría en el segundo grado del pensamiento, no se contempla el objeto de esas disciplinas en todas sus relaciones, sino sólo respecto de una que la toman «como el fin de saber». En la India, cómo nos liberaremos del mal; en la China, cómo conservar la felicidad de lo pasado; en Persia, cómo librar-nos del mal e implantar el reinado del bien.

También el proceso dialéctico del pensamiento, dentro de este período, lo hemos podido detectar en los párrafos anteriores. La India supone la tesis cultivando preferentemente la religión; China, la antítesis, entregada a cuestiones prácticas de po-

lítica; «el sistema religioso de Zoroastro —escribe el autor— es una vasta síntesis de las concepciones trascendentales de la India y de las empíricas de la China, en que se personifican las primeras y se refieren a los hechos en la existencia continua, en la vida universal». (I-147).

En su tesis doctoral Federico de Castro nos ofrece, a modo de resumen, la situación de la ciencia, del pensamiento reflexivo, en estos pueblos. Entre los orientales, al haber una barrera infranqueable entre las castas sacerdotales, depositarias de la ciencia, y el resto del pueblo, este no tenía más opción que contemplar a la ciencia respetuosamente, lo cual no podía influir para nada en sus adelantos. De aquí que nos asombren esa paralización en regiones tan favorecidas; esas obras gigantescas pero sin dinamismo; esa inmovilidad asombrosa. «Pueblos de tan escasa libertad moral —escribe Castro— que las acciones más sencillas están reguladas por el rito, pueblos para los que no hay tiempo porque no viven»⁽²⁶⁾.

Segundo Período. Desde la filosofía greco-romana hasta Kant. Subperíodo que comprende.⁽²⁷⁾

El segundo período de reflexión se presenta, con relación al primero, como de oposición y equivale al de la juventud en la historia de la humanidad. La filosofía va a conseguir ahora una autonomía que va a significar no sólo su independencia respecto de las demás instituciones sino, incluso, apoyada en su propio valor, se va a manifestar algunas veces en oposición a las mismas.

También aquí comenzará con las más simples e inmediatas intuiciones para elevarse «sucesivamente por el análisis hasta el principio». Al carácter dogmático del primer período, sucede ahora la oposición que va progresivamente enfrentando a las escuelas, a los sistemas, incluso a las edades. Mas en medio de esta vasta variedad de sistemas, al no tener el pensamiento otra garantía que la de su propia verdad, aparecerá la unidad por el he-

(26) P.I. págs. 29-30.

(27) Conf. Met. I. págs. 154-487.

cho de que cada sistema se desarrollará con la convicción de detentar el monopolio del pensamiento; de aquí que cada uno procure hacerse cada vez más complejo, tratando de explicar la totalidad de lo real.

Pero aquí precisamente encuentra su debilidad este largo período, porque mientras se siga enclaustrado en el propio pensamiento, tomándolo como exclusivo, no podrá reconocerse que cada pensamiento particular «es del pensamiento, pero no es el pensamiento, y que sólo en la unidad de este tiene su valor». (I-157). El hecho de no reconocer esta verdad apremia la deposición de tal actitud con lo que, al desaparecer la oposición, se da paso a la nueva edad.

Dada la complejidad y extensión que abarca, nos vemos obligados a exponer este período por partes, de acuerdo con los tres subperíodos que contiene.

Primer subperíodo: Greco-romano-alejandrino:

a) Carácteres generales del primer subperíodo

El carácter *analítico* de este subperíodo es lo primero que salta a la vista, por lo que el *principio* en que se funda, se toma como la razón de todo su contenido. Precisamente por considerar al principio como razón de todo, el sujeto queda o bien anulado, o inmerso en el todo, o queda sin explicación (panteísmo o dualismo). De aquí que al hombre no se le considere en sí, sino en relación con el Estado y con la Naturaleza, de donde se desprende «el carácter político y naturalista de esta filosofía» (I-155).

El primer subperíodo, según vimos, comprende desde la filosofía greco-romana hasta la medieval exclusiva, comenzando con las escuelas «ante-socráticas» como las llama el autor.

a.1. Filosofía helénica

En Grecia, pues, se inicia el segundo período de la filosofía de una manera libre con ciertas reflexiones sobre la naturaleza, reflexiones que, de acuerdo con el genio de las razas, unas veces versarán sobre los fenómenos, que se manifiestan en esa naturaleza, escuela jónica; otras sobre la unidad formal que presenta,

las pitagóricas; o bien, en su unidad esencial, como ocurriría en las eleáticas.

Las insuficiencias manifiestas en estas escuelas condujeron a ciertos filósofos a complementarlas con elementos tomados de otras. Así se presentan las eclécticas que, recogiendo pensamiento suelto de las escuelas anteriores, intentan corregirlas.

Sin embargo, aunque la reflexión en Grecia surge libremente, como actividad espontánea frente a las imposiciones religiosas del período anterior, sin embargo, sus reflexiones no dejaron de ser productos de una actitud dogmática; de ahí que surgieran los sofistas, tomando también elementos útiles de las anteriores escuelas y «destruyendo los frágiles cimientos en que se asienta todo dogmatismo»; llegaron a la conclusión de que toda realidad no es más que pura apariencia, y que no hay más ciencia que la retórica. A un dogmatismo ingenuo ha sucedido, pues, un criticismo, no menos ingenuo en esta evolución de la reflexión.

Sócrates culmina estos primeros pasos de la reflexión, debiendo considerársele como «el padre de la filosofía», al haber tomado «por punto de partida de su filosofía el conocerse a sí mismo», con lo cual «cambia los polos de la ciencia del objeto al sujeto en el que se halla la fuente de toda verdad» (I-181). Es más, indica en la página siguiente, «obligado a reconocer la existencia de una verdad que está sobre todas las opiniones, puede decirse que funda, no un sistema filosófico, sino la filosofía misma». Las simpatías que muestra Castro por Sócrates no las disimula en las páginas que le dedica y que aquí omitimos por razones obvias.

Entre los discípulos de Sócrates, unos continuaron sólo algún aspecto de su pensamiento «aislándolo, exagerándolo y desnaturalizándolo» los cuales se agrupan en las llamadas «escuelas imperfectas socráticas», y otros, conservando la doctrina en toda su pureza, fundaron las conocidas con el nombre de «escuelas perfectas socráticas» (I-186-7).

«Como Platón representa la esflorescencia (sic.) del espíritu helénico, Aristóteles la madurez y el fruto». El primero abre nuevos derroteros a la ciencia, iniciada con Sócrates, que el segundo aprovecha «inventariando, clasificando y sistematizan-

do». Platón utilizando un método dialéctico, ayuda a que las inteligencias, saliendo de estrechos horizontes, se preparen para que puedan contemplar frente a frente la inmensa realidad. Aristóteles, por el contrario, utiliza un método «lógico y lógico-formalista» y una vez alcanzado el principio, «separa, deduce, ordena, mira a la realidad en su interior, como Platón la había mirado en su fundamento, aquel distingue hasta lo semejante, éste junta hasta lo diferente, ambos sintetizan toda la filosofía griega, pero para Platón como para Parménides es una teoría del ser, para Aristóteles como para Heráclito una teoría de la vida». (I-228-9). Sobra, pienso, cualquier comentario ante la claridad de este testimonio en el que, por otra parte, tampoco están ausentes las simpatías por Platón.

La dirección eminentemente práctica que toma la filosofía a raíz de las especulaciones de Platón y Aristóteles llevaría a la filosofía griega a su decadencia, «por lo que, las escuelas de este tiempo presentan cierta analogía... con las imperfectas socráticas». (I-237).

Resumiendo la situación de la ciencia entre los griegos, comenta en su tesis doctoral que, aunque surgió con gran libertad y variedad, no perdió su carácter aristocrático por faltarle medios de difusión, lo cual no impidió que hallara en el arte un medio de comunicación, y «una aplicación aunque imperfecta en política». (P.I. p. 30).

a.2. Filosofía romano-alejandrina.

Filosofía romana

El pueblo romano carece de originalidad lo cual le lleva a imitar los sistemas griegos pero no desde su vertiente especulativa, sino más bien práctica, entendiendo así a la filosofía como una regla para la vida.

Esta dimensión práctica podemos apreciarla: 1º, «en la subordinación del rigor lógico a las necesidades de la aplicación»; 2º, en el carácter ecléctico que toma por consecuencia; 3º, en las grandes aplicaciones que hace a la Moral y principalmente al Derecho que es un título de gloria; 4º, en que faltó de fuerza inventiva y no habiéndose levantado a las razones internas de las

cosas, tiene que apelar para justificar sus máximas a razones externas del sentido común o de conveniencia, cayendo así en la degeneración retórica». (I-253-4). Para Castro, Roma no es ni siquiera un pueblo, sino más bien un conjunto de ciudades cuyo vínculo externo es el derecho; por tanto, al no poseer conciencia nacional, no puede tampoco tener una filosofía propiamente dicha. En *El Progreso* escribe: «como en Grecia influye por la belleza, penetra la filosofía en Roma por el derecho». (pág. 30).

Filosofía alejandrina

Así como Roma buscó en los sistemas griegos soluciones para las necesidades prácticas, «en Alejandría, la reina de la ciencia, se busca una conciliación semejante que satisfaga las exigencias de la teoría». (I-265). Con el movimiento instintivo que surgiría de las escuelas nuevo-platónica, intentando conciliar los sistemas filosóficos y a buscar en Oriente la sanción de la antigüedad, «se eleva a reflexión sistemática en el neoplatonismo, coronamiento de la filosofía helénica y síntesis de toda la filosofía antigua» (I-283).

b) Carácteres generales del segundo subperíodo

En el segundo subperíodo, la filosofía se liga a la revelación mediante la intuición de lo divino. El cristianismo, desde el punto de vista social, produce una nueva sociedad que supone un renacimiento total del hombre. Esta sociedad se desenvuelve primeramente dentro de la civilización clásica; más tarde se desarrolla paralelamente a ella, terminando por sustituirla. Al predicar una unión más íntima con Dios, consigue que los hombres comiencen a tratarse como hermanos; «endúlzanse las costumbres; mejoránse las relaciones entre marido y mujer, padre e hijo, y las más altas verdades hácese patrimonio del pueblo mediante la predicación y la enseñanza» (P.I.31).

Desde el punto de vista de la reflexión esta es una etapa que, por deducir la filosofía de la revelación, tiene un carácter sintético; y, por apoyarse en la fe, es profundamente religiosa y espiritualista; la teología predomina sobre la filosofía convirtiéndose esta en su esclava. Sus especulaciones giran en torno a

Dios al que consideran más como Ser Supremo y Providencia que como razón y fundamento del mundo.

Estas especulaciones no desechan las enseñanzas anteriores, sino que las subordinan a los nuevos principios en cuanto no los contradicen. Aquí adquieren valor la individualidad y la conciencia que se debaten entre la revelación general, «explicada o más bien expuesta lógicamente por la filosofía (escolasticismo) y la revelación particular que cada cual halla en el fondo de su espíritu (misticismo)», (I-155); de esta manera, se abre a la reflexión personal, con lo que enlaza con el subperíodo anterior.

b.1. Filosofía en la Edad Media

Por lo demás, para Federico de Castro lo mismo que para Hegel, el período medieval, no puede ser más desastroso dentro de la historia del pensamiento. En su obra *El Progreso*, pág. 33, nos dice rotundamente: «salvas honrosas excepciones, no fueron estos siglos un modelo que no dejara desear nada mejor». Por tanto, no debe extrañarnos que, a través de todas sus obras no desaproveche ocasión para emitir sobre el mismo los juicios más peyorativos. A título de curiosidad, y además porque así lo exige esta exposición, veamos, en propio testimonio un tanto extenso el análisis que presenta de esta parte del segundo subperíodo.

«El pensamiento discursivo de la Edad Media, útil mientras se trató de buscar una unidad siquiera provisional y abstracta al germanismo y al romanismo, al cristianismo y a la ciencia antigua, no pudo mantenerse más que la unidad política, más ideal que efectiva, del sacerdocio y del imperio, y la literaria del latín artificial y bárbaro que servía de vehículo científico cuando, dada ya la continuidad del medio, pudieron aparecer los gérmenes de las nuevas nacionalidades. La revolución cristiana y el aristotelismo, unidos más que por identidad de naturaleza por el medio externo de la autoridad, tienden a separarse, llegando a sostenerse que una cosa puede ser verdad según Aristóteles, y la contraria según el Evangelio, y el dualismo insoluble de las doctrinas peripatéticas lleva, por las necesidades de la Lógica, a un realismo discursivo que multiplica las entidades fantásticas y se

queda en el concepto, y a un nominalismo ateo que no alcanza más que al fenómeno. Encerrada así la filosofía en el entendimiento, sin salida al mundo de la naturaleza por el menosprecio de la experiencia, ni al del espíritu por la desconfianza o el miedo a la razón, quedóse limitada a barajar conceptos que sólo se presentan con cierta originalidad a fuerza de sutiles distinciones que no tardan en degenerar en vana sofística. No podía satisfacerse con esto el anhelo piadoso de las almas que tienden a la unión personal con Dios mediante el sentimiento religioso y que guiadas por él hallan sobre las contradicciones del entendimiento en la unidad racional de todas las facultades (mentis) la vista directa de lo divino, ni bastaba tampoco a las necesidades crecientes de la práctica aquel apartado discurrir de lo efectivo que alejaba de las fuerzas vivas de la realidad natural a que en vano procuraban sustituir concepciones vacías cuando no extravagantes, producto de artificiosos silogismos. Como en el Estado el individuo aspira a romper la semilegalidad feudal convirtiéndose de vasallo en ciudadano, como en la literatura buscan las naciones formas individuales de expresión con la creación de nuevos idiomas, el científico aspira también a ser el sujeto de su ciencia buscando el criterio de lo verdadero no en la autoridad ajena, sino en la evidencia propia»⁽²⁸⁾.

c) Caracteres generales del tercer subperíodo

El tercer subperíodo del período que nos ocupa se inicia, según Federico de Castro, en la Reforma, que viene a retomar aquel problema que quedó planteado en el subperíodo anterior, surgido por la lucha del individuo ante la opción por una revelación explicada de manera lógica, o por una revelación particular, personal.

Este subperíodo, que comprende la edad moderna, se encuentra en relación con los dos anteriores: con el medieval por continuidad; con el griego a través del Renacimiento literario

(28) Conf. Met. II, págs. 397-398.

del siglo XVI. Es precisamente el último el que le sirve de antecámara y el que, de alguna manera ayuda a entender el viraje que se produce respecto a los anteriores. Efectivamente, fueron muchos los acontecimientos que prepararon la edad moderna.

c.1.) El Renacimiento

En el orden físico, merced a intrépidos viajeros y navegantes, se pudo comprobar, con los descubrimientos de nuevos mares y continentes, lo equivocadas que estaban las teorías vigentes sobre la superficie de la tierra; al mismo tiempo incorporaron a la ciencia nuevas sociedades, animales, plantas, etc. Descubrieron nuevas estrellas y planetas, logrando Galileo con sus anteojos y sus cálculos determinar el espacio que ocupamos en el sistema solar. Si a estos añadimos otra serie de descubrimientos en diversos terrenos, debemos reconocer que «eran necesarios nuevos métodos y criterios nuevos, y esta obra sólo a la Filosofía podía ser encomendada». (P.I. 34).

En el orden literario, la toma de Constantinopla por los turcos supuso para Europa entrar en contacto con el pensamiento clásico. Al estudiar a los maestros griegos en sus propios libros y no en las traducciones arábigas, se despertó un interés y admiración por las escuelas de pensamiento, el arte, la literatura, la poesía griegas. El desprecio hacia lo medieval va ganando los espíritus por momentos, aunque más tarde se va corrigiendo posiciones hasta tal punto de buscar «el ideal del arte en el castillo y en la iglesia, como antes en la basílica y en el foro». (Op. cit. p. 35).

Todas estas oposiciones entre arte clásico y románico, entre la Iliada y el romancero, etc., exigían ciertos principios interpretativos que no los buscan ya en la autoridad tradicional, sino en la propia razón.

También, por encima del derecho canónico y romano del que usaron respectivamente papas y emperadores, apareció un derecho superior, el derecho natural.

En la vida religiosa, la Reforma sería asimismo decisiva pues, al romper la unidad de conciencia, obligó a someter a discusión verdades y doctrinas ya establecidas. En este caso, «la Fi-

lososofía debió prestar a éstas formas y argumentos como criterio por todos aceptados... De este modo la Filosofía ayuda a la Religión, dirige el derecho, la política, la ciencia y el arte en toda la edad moderna, y por estos medios penetra la ciencia y la vida juntamente» (P.I. 36).

Todas las anteriores circunstancias preparan el terreno para la nueva especulación que se inicia en las mismas reflexiones filosóficas que encontramos en el Renacimiento. De esta manera vemos cómo a la autoridad de Aristóteles la suplanta la de Platón y la de otros filósofos griegos; incluso al Aristóteles de Averroes lo suplanta el Alejandro de Afrodisia. Estos balbuceos terminarían con algunos sistemas «geniales, aunque prematuros, e iniciándose la libertad del pensamiento con un eclecticismo que supone la elección subjetiva». (II. 396). Con algunas tendencias místicas y naturalistas, apoyadas en la intuición y en el sentimiento, se abre el paso a la filosofía moderna propiamente dicha.

c.2.) La Filosofía moderna

La filosofía moderna, desechando el principio de autoridad que había dominado en la Edad Media, pone el criterio de la verdad en la evidencia subjetiva, cuyo órgano es la conciencia, ya dirigida al exterior y a los fenómenos de la naturaleza, ya al interior en las manifestaciones del pensamiento» (II. 409). Bacon de Verulanio es, para Castro, el padre de la filosofía moderna y de la escuela empírica que dominaría durante el siglo XVIII. Descartes «comparte con Bacon la gloria de haber fundado la filosofía moderna», iniciando la corriente idealista que dominaría todo el siglo XVII.

Descartes, intentando encontrar un criterio fijo para la ciencia en medio de la variedad de opciones, rechaza por insuficientes tanto el testimonio de los sentidos, de los razonamientos, de la imaginación y de la memoria, para recluirse en el propio pensamiento: si pienso soy. Se trata, pues, no de un razonamiento «sino que es una vista de conciencia... Seguro, pues, en mi pensamiento... halla la filosofía su campo propio y un criterio, la evidencia con que me estoy presente» (II. 415). En ade-

lante, ya se ha encontrado un árbitro para distinguir lo verdadero de lo falso: la razón. Como veíamos en la segunda parte de esta obra, es con Descartes, según nos decía Federico de Castro, con quien comienza la ciencia analítica, pero al partir del sujeto, «no de la identidad racional del sujeto y el objeto en la conciencia», encuentra la esencia del espíritu en el pensar y el principio en un Dios arbitrario, con lo cual cae en un idealismo.

Pero, aunque con Bacon y Descartes la filosofía recuperara su independencia, se produce en su seno una escisión, idealista por un lado, «sensualista» por otro, tan profunda que su reconciliación se presenta problemática hasta tal punto que parece estar ambas en posesión de la verdad. De ahí —concluye en *El Progreso*— «esa oposición que al principio indicábamos, esa perturbación por todas partes que, aunque más fecunda que la inmovilidad anterior, no funda ningún estado definitivo» (P. I. 36).

Estas posiciones antagónicas, encerradas en sí mismas, no son fecundas para la filosofía ya que, como escribe en otro lugar «la verdadera filosofía no es la empírica, que como la hormiga consume lo que acopia, ni la dogmática, que como la araña urde telas que saca de su propia substancia, sino que debe ser como la abeja, que liba el jugo de las flores para convertirlo en miel» (II-410).

Las deficiencias de estas posturas antagónicas fueron descubiertas por la poderosa intuición de Leibnitz que intentó conciliarlas. Mas esta conciliación, esta armonía no llegaría a su plena realización, a pesar de tantos intentos, hasta el tercer período.

Tercer Período: de Kant al Positivismo

El tercer período tiene como tarea reconciliar tanto el dualismo iniciado por Bacon y Descartes como la contradicción existente entre el pensamiento entero de la Edad Media y el de la Antigua. Para ello debe encontrar un principio real resultante de una crítica más profunda de la propia conciencia. En esta línea se van definiendo los sistemas que encontramos en los comienzos de esta tercera edad; así lo podemos apreciar en Inglaterra con la escuela escocesa, bajo la base experimental; en

Francia con el eclecticismo de corte idealista; en «Alemania, con más profunda crítica, con el racionalismo» (II. 487).

El proceso seguido en los tiempos modernos y la tarea que aún queda por realizar nos la explica Castro de la manera siguiente. No cabe duda que la edad moderna está animada por el propósito de descubrir la realidad; en este sentido podemos considerarla como «el despertar del sueño de la Edad Media». Pero su insuficiencia se ha demostrado al considerar al sujeto como centro de esa realidad provocando el dualismo sujeto-objeto. Ante esto se imponía elevarse a una unidad superior en la que se identificaran ambos, sin perder cada uno su propio ser; de esa manera «el pensamiento expresa fielmente el objeto y halla y se mantiene en la unidad de todas sus relaciones, «realismo racional».

Esta gigante tarea es la que, en la tercera edad, tiene encomendada la filosofía para conseguir así la constitución definitiva de la ciencia, aprovechando para ello todos los materiales de épocas anteriores, después de haber llevado sobre los mismos una severa crítica.

Todo ello exige una larga preparación de la que no estamos ahora sino en sus primeros pasos; entre tales intentos debe tenerse en cuenta esa decisión de recuperar el Yo, iniciada, y posteriormente abandonada, por Bacon y Descartes, Cousin en Francia, Kant en Alemania, como apuntábamos antes.

En Alemania (hacia la que Federico de Castro, como buen krausista, no oculta su admiración y simpatía), después de la crítica profunda que llevara a cabo Kant⁽²⁹⁾ distinguiendo en el co-

(29) (Kant) «tenía, pues, que descubrir el vicio del dogmatismo del siglo XVII y del empirismo del siglo XVIII que según Kant consiste en haberse entregado los filósofos idealistas a especulaciones que están fuera del alcance del entendimiento humano, y el no haber distinguido bien los segundos los elementos de que se compone dicho conocimiento: bajo un aspecto era continuar la crítica con que había comenzado la Edad Moderna, aunque bajo una base más amplia y un rigor más sostenido; bajo otro era una propedéutica necesaria a toda Metafísica futura. Así las *Críticas* de Kant concluyen el segundo y abren el tercer período de la historia de la Filosofía». Metf. II, págs. 554-555.

nocimiento sus elementos materiales y formales, «se sigue un movimiento filosófico sólo comparable con el de las escuelas griegas después de Sócrates, en que se pasa sucesivamente por el idealismo subjetivo de Fichte y el idealismo objetivo de Schelling al idealismo absoluto de Hegel, que resume todo el movimiento conceptualista desde Aristóteles hasta él». (II. 488).

Después de Hegel, se originan algunos sistemas que parten de la Crítica de la Razón Práctica Kantiana; así nos encontramos con el voluntarismo inconsciente de Schopenhauer y el pesimismo de Hartman, en que se encuentran algunos elementos hegelianos. Reaccionando contra Kant, se originan el sentimentalismo creyente a Jacobi y el realismo de Herbart, «mientras que Krause, con análisis más profundo, abre una nueva era con su Realismo racional». (II-489).

El positivismo es el último sistema que registra Castro en su exposición histórica al que dedica un extenso estudio; del mismo nos hemos ocupado ya aquí en la segunda parte de esta obra en las páginas 89 y siguientes.

Apéndice. «Realismo racional de Krause» por Federico de Castro⁽³⁰⁾.

A través de las páginas que integran esta obra, nos hemos referido constantemente al sistema de Karl Christian Friedrich Krause, pues nos hemos ocupado de uno de los máximos exponentes de la Metafísica krausista. El incluir al final de esta obra, a modo de apéndice, la síntesis, algo extensa, que ofrece Federico de Castro de la doctrina del fundador, lo creo oportuno porque, aunque hayamos tratado páginas atrás, aspectos fundamentales de dicho sistema, no lo hemos hecho en su totalidad; me

(30) Conf. Metafísica, II. págs. 648 a 657, y B.I.L.E. T.LVII. 1933. pgs. 73 a 81.

parece, no sé si lógico o ingenuo por mi parte, que cualquiera que leyera esta obra aunque fuera por obligación, podría ocurrírsele, si es profano en la materia, preguntarse por el «qué» del krausismo. A ese lector van dirigidas las siguientes páginas. Por otra parte, corren por ahí, incluso en tratados, manuales, publicaciones de cierta solvencia científica en otros temas que, al tratar el krausismo, lo hacen con cierta lijereza o superficialidad ofreciendo «interpretaciones de interpretaciones». He leído una obra publicada últimamente, que había sido presentada antes como tesis doctoral, cuyo autor, al hablar de la doctrina de Krause, había seguido al pie de la letra la exposición que de la misma ofrece Ceferino González en su *Historia de la Filosofía*. No puedo por menos poner en tela de juicio la objetividad de la fuente consulta y, por tanto, el valor científico de aquella; casos así, se repiten con cierta frecuencia.

Creo que, al ser Federico de Castro uno de los más fieles intérpretes del sistema, su testimonio es de valor inapreciable; esto justifica el que ofrezcamos el texto en toda su integridad, evitando así cualquier tergiversación por nuestra parte.

REALISMO RACIONAL DE KRAUSE

Ninguno de los filósofos contemporáneos ha visto con tanta claridad el arduo problema de la ciencia, y ninguno, a nuestro entender, lo ha resuelto de una manera más profunda. La distinción entre el sujeto y el objeto del conocimiento supone una identidad en que el sujeto sea sujeto de aquel objeto, y el objeto objeto de aquel sujeto. Esta identidad se encuentra en la intuición con que el Yo se está presente en la conciencia, siendo y sabiéndose el mismo que conoce y es conocido. La certeza inmediata absoluta y universal de esta idea fundamental (Gaundschauung), que hasta el escéptico afirma en su duda, es el principio de la ciencia subjetiva y el punto de partida de la ciencia entera. La ciencia de nosotros mismos, Analítica, consiste en conocer reflexivamente lo que se da en la intuición del Yo (*die Anschauung des Ich*). El Yo se está presente (*an sich*) como el que es, el ser del Yo; como lo que es, la esencia; en su esencia

como unidad y en su unidad como propia unidad, seidad, y unidad entera, omneidad, que se juntan y compenetran en la unidad, que expresan unión, sin que esta unidad se rompa, antes quedando tal unidad en y sobre ellas, unidad primera. La esencia, siendo, se pone, es como es, es positiva; de aquí las esencias formales del Yo, la uniformidad, la rección, la contención, la composición, la primatividad, que se refieren a las esencias reales. El contenido y la forma de la esencia se compenetran mutuamente en la unidad del Yo, siendo éste lo que es, como es, real y positivo, su existencia. En su contenido (in sich) el Yo se distingue interiormente como espíritu y cuerpo, que se caracterizan por la seidad y la omneidad. Mirando el Yo a sus determinaciones interiores, halla que estas últimas mudan incesantemente, y que la forma de este mudar es el tiempo; pero que el Yo con sus propiedades, incluso esta misma del mudar, permanece idéntico sobre todas sus mudanzas, igual y constante en ellas y sobre ellas, eterno. El Yo respecto a sus mudanzas es la razón (der Grund), razón eterna de su mudar y temporal de cada mudanza, subsistiendo sobre su eternidad y su tiempo como Yo superior (Ur-Ich). En su modo eterno de ser existe el Yo como potencia o facultad (Vermogen); en su modo de ser temporal como actividad (Thätigkeit), y en el cuanto de su actividad como fuerza (Kraft). En la relación de la potencia a la actividad es tendencia, deseo, inclinación; en la de la actividad a la potencia, deber, fin, motivo, bien, ley y vida. Las facultades del Yo son el conocimiento, el sentimiento y la voluntad. Estas facultades se refieren cada una a sí misma, cada una a las otras dos, siendo cada una necesaria al desarrollo de las otras, coincidiendo en sus últimos estados hechos, en la serie formal del tiempo, realizando todas la esencia como el bien de la vida, el conocimiento como propio, verdad; el sentimiento como totalidad, amor, felicidad; la voluntad con fin, bien moral, y refiriéndose todas al Yo como su fundamento común. Constituyen, pues, el organismo interno del Yo (ein innerer Theilorganismus des ganzen Ich). El conocimiento expresa la unión esencial en que el sujeto y el objeto se unen y quedan propiamente tales en su identidad; la actividad dirigida a conocer es el pensar. El sujeto

del conocimiento en la ciencia analítica es siempre el Yo; pero el objeto del conocimiento, además del Yo, pienso que puede ser otra cosa que el Yo. Yo me conozco como espíritu, pero al mismo tiempo conozco que la potencia espiritual, la razón, no puede agotarse por ningún número de espíritus finitos y que es la esencia común de todos ellos: llego así, pues, a la idea de un mundo espiritual (Gusterreich), infinito en su género, y a la de un ser espiritual que contiene en sí todos los espíritus finitos. Del mismo modo el conocimiento de mi cuerpo me lleva a la de un mundo físico y una Naturaleza, y uno y otro a la de una Humanidad, ser de armonía (Vereinwesen), del espíritu y la naturaleza. Mas estos tres seres, aunque infinitos en sí, están limitados unos por otros, son infinitos relativos, lo que exige un ser uno, infinito, absoluto, el Ser Dios, razón y fundamento de ellos y objeto absoluto del conocimiento. ¿Mas este Ser, objeto absoluto de mi pensamiento, tiene existencia real? Yo me pienso como ser, pero no como el ser; como esencia, pero no como la esencia; como unidad, pero no como la unidad; como absoluto, pero no como el absoluto, etc.; y lo mismo me sucede en las categorías de la forma y las de la existencia: yo aplico estas mismas categorías necesariamente al conocimiento de los demás seres; de ellos digo que son lo que son, etc.; pero de ninguno de ellos pienso que es el ser la esencia, la positividad, la existencia absoluta, etc.: ni puedo asegurar que las categorías según las que los concibo se den en ellos como en mi mismo, sabiendo sólo que son reales en mí y la regla de todas mis concepciones. Mas cuando pienso el Ser en el pleno concepto de tal, nada de ser pienso que quede fuera de él: es la esencia la unidad, y en cuanto uno de sí el absoluto (lo que absuelve y resuelve en sí toda relación), y el infinito (el sin límites, el todo), y la unión de estas propiedades, el ser uno absolutamente infinito e infinitamente absoluto, que pone su esencia sin negación ni contrariedad, positivamente, como uno, numéricamente hablando, único rector y continente y unión y armonía de todas sus propiedades. Dios no es, pues, un ser, sino el Ser; ni una unidad, sino la Unidad, etc. El Ser, poniendo absoluta e infinitamente su esencia, existe, es la existencia, que contiene la existencia una, la original, la eterna y la

continua, la vida. («Yo soy la existencia y la vida»). Hay, pues, contradicción en preguntar, ¿existe efectivamente Dios?, puesto que la idea primera de existencia sólo la tenemos y concebimos de Dios, y no abstractamente fuera o sobre Dios, y esta existencia contiene todos los modos de existir. Si nos preguntamos ahora cual es la fuente de nuestro conocimiento, vemos que una parte de él se refiere a objetos omnilateralmente determinados: conocimiento sensible, que se subdistingue en conocimiento sensible exterior, cuyos órganos son los sentidos corporales, y conocimiento sensible interior, cuyo órgano es la fantasía; otra a objetos determinables, pero no determinados, que es lo que constituye el conocimiento inteligible, en el que distinguimos el conocimiento abstracto o por notas comunes, el inteligible puro, el fundamental o racional y el absoluto. El conocimiento sensible nos muestra como el objeto nos aparece; el abstracto, como nos aparece comunmente; el inteligible puro, lo que es esencialmente; el racional, lo que es en su fundamento, y el absoluto, lo que es absolutamente, lo que es. El conocimiento absoluto es la forma entera de conocer, pero su objeto puede ser el Yo o sus propiedades, conocimiento inmanente, o estar fuera del sujeto, conocimiento trasciente, el que a su vez puede ser transitivo coordinado cuando el sujeto y el objeto están respectivamente el uno fuera del otro; transitivo relativo o trascendental cuando el objeto comprende al sujeto bajo alguna relación, quedando bajo otras fuera de él, y trascendental, absoluto o inmanente trasciente el que comprende enteramente al sujeto excediéndole infinitamente, como sucede en el conocimiento el Ser-Dios. La verdad del conocimiento inmanente se manifiesta en la absoluta certeza con que en la percepción Yo reconozco la identidad de yo el conocedor y de yo el conocido, y si puedo preguntar por el fundamento superior de esta certeza esto supone el conocimiento de otra cosa que Yo, que sólo en mi conocimiento (yo conociéndola) puede ser sabida. Este pensamiento de otra cosa que Yo, aunque fuera errado, no puede explicarse por mi ni por mi conocimiento, que solo puede decirme lo que yo soy; debe, pues, darse un fundamento de esta relación, y aun sobre ella al fundamento de este fundamento, el conocimiento del Ser

que funda en mí el conocimiento con que lo pienso y conozco y bajo el cual me pienso y pienso racionalmente todas las cosas. El sentimiento expresa una relación de totalidad y compenetración entre el que siente y lo sentido, que según es conforme o contraria al estado del sujeto le produce placer o dolor. El sentimiento admite las mismas divisiones que el conocimiento, y como el uno lleva al sentimiento de Dios, único que no ofrece ningún lado negativo, y que es independiente de los accidentes de la vida y de las imperfecciones de los seres. La voluntad es la causalidad temporal, cuyo objeto inmediato son las otras actividades: su forma es ponerse y mantenerse el Yo, como todo, sobre sus actividades particulares, la libertad; su objeto la realización de la esencia, el bien; el Yo se determina, pues, libremente al bien, es autónomo, y la ley de la voluntad es: Quiere y haz pura y simplemente el bien, o sé libremente la causa temporal del bien. Pero no siendo el Yo el ser aislado que piensa el egoísta, sino estando él y su esencia fundados en el Ser y la esencia divina, a la voluntad divina debemos subordinar la nuestra, que es en lo que consiste la santidad. El análisis de la voluntad, como el del sentimiento y el conocimiento, nos llevan a Dios, en el que estas tres facultades se juntan en su objeto como la pirámide en su vértice. La vista de Dios es el principio y el criterio de la ciencia sintética, que se desarrolla en una serie de teoremas y contiene cuatro partes. La primera considera a Dios en sí (an sich); Dios es el Ser, Dios es la esencia, la esencia es la unidad esencial, que es absoluta e infinita y que se compenetran en la unidad, refiriéndose enteramente la una a la otra. Dios es, pues, el Ser uno, absolutamente infinito e infinitamente absoluto; pero la unidad divina está infinita y absolutamente sobre su absolutividad y su infinitud, puesto que estas esencias se refieren en Dios. Dios es el Ser para sí, la persona, el idéntico consigo, el omnisciente y el omnipotente, el infinito para sí, el amor, la beatitud infinita. Dios es la existencia efectiva, y la existencia continua la vida. Dios es el Ser vivo y la existencia suprema, que determina continuamente lo eterno a lo efectivo, haciendo en cada momento lo mejor origen de la gracia. La segunda parte de la ciencia sintética contiene lo que el Ser es interiormente (in-sich). Dios funda

interiormente dos seres bajo el carácter predominante de la propiedad y de la omneidad, el Espíritu y la Naturaleza. Como seres finitos en su infinitud tienden el uno hacia el otro, cuya unión forma un ser de armonía, cuya más elevada manifestación es la Humanidad. Dios es la razón del Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad; está sobre y es distinto de todos los seres finitos como Ser Supremo (Ur-Wesen). La creación es juntamente eterna y temporal. Dios crea en cada momento el mejor mundo posible. El Espíritu, la Naturaleza y Humanidad, como seres substantivos que no existen sólo en una vaga generalidad, se determinan interiormente en un número infinito de seres finitos y determinados, individuos que en su individualidad representan la esencia infinita de los seres superiores que lo contienen. El individuo, infinito en potencia, finito en cada acto, efectúa su posibilidad sucesivamente en el tiempo. El principio absoluto y eterno de la individualidad resuelve afirmativamente la cuestión de la inmortalidad y la vida futura. La unión personal del hombre con Dios es la religión. Esta completa intimidad de su ser referido a Dios (Gattinnigkeit), que alcanza al hombre todo entero, punto en que se tocan lo finito y lo infinito, se manifiesta esencialmente de parte del hombre por la oración, y de parte de Dios al hombre por la gracia, dirección personal divina mediante la que Dios interviene en la vida individual. Dios es el bien absoluto (Gotestdas Gut), el ideal de todo bien, cuya realización en los límites de su naturaleza es el fin humano que el hombre tiene el deber de cumplir por ser bien, moralmente y cuyo hábito constituye la virtud. La ley moral puede expresarse con esta fórmula: Haz el bien como bien; que constituye el fondo haz el bien, nada más que el bien y todo el bien; y la forma haz tú mismo el bien de una manera libre y pura, con libertad y desinterés. La ley moral implica la libertad, y ésta la razón. La felicidad no es, en fin, sino una consecuencia legítima del cumplimiento del destino moral. El conjunto de condiciones internas y externas dependientes de la libertad humana y necesarias para el cumplimiento del destino racional del hombre es el derecho, cuyo fundamento es la absoluta condicionalidad divina, y que se diferen-

cia de la moral en que ésta abraza el lado subjetivo e interno de la vida y aquel el objetivo y externo; la una tiene en cuenta la intención que inspira los actos, el otro las condiciones que lo favorecen. La posibilidad del mal nace de la infinitud de los seres, que Dios permite por motivo de bien para que el mal sea libremente negado en la vida, haciendo así posible el bien superior de los seres finitos, el bien moral. La manifestación de la esencia divina en la vida es la belleza, que el hombre realiza mediante el arte».

OBRAS Y ARTICULOS CITADOS

Abellán, J.L. *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979. (3 vols.).

Araquistain, L. *El pensamiento español contemporáneo*, Buenos Aires, Losada, 1968.

Aróstegui, A. *Esquema para una Historia de la Filosofía Occidental*, Madrid, Marsiega, 1978.

Barnés, D. «Nota preliminar por D...» a las *Obras completas de Francisco Giner de los Ríos*, XVII, T.II: *Ensayos menores sobre educación y enseñanza*, Madrid, Espasa-Calpe, 1927.

Cascales y Muñoz, J. *Sevilla intelectual y artistas contemporáneos*, Madrid, Libr. de Victoriano Suárez, 1896.

Castro y Castro, J. de, *Discurso leído por el Dr. D..., en la apertura del Curso Académico de 1927-1928 en la Universidad Literaria de Sevilla*. Sevilla, Imp. y Libr. de Eulogio de las Heras, 1927.

Castro y Fernández, F. de, «El progreso interno de la razón mediante el método científico, y el de la libertad mediante el arte moral, influyen en la historia, según crece el respeto de los hombres al dictamen de la razón y al dictado de la conciencia». *Discurso leído en la Universidad Central por el licenciado D... en el solemne acto de percibir la investidura de Doctor en la Facultad de Filosofía y Letras*, Madrid, Imp. de Miguel Arcas y Sánchez, 1861.

Castro y Fernández, F. de, «A los Decanos de las Facultades de Filosofía y Letras, Ciencias, Derecho y Medicina, de esta Universidad Litera-

- ria» en *Revista mensual*.... T.II. 1870, págs. 314-316.
- Castro y Fernández, F. de, *Estudios sobre la Historia general de España. (Concepto de Nación)*, Sevilla, Imp. de Gironés y Orduña, 1871.
- Castro y Fernández, F. de, *Metafísica. Ensayo. Por D...* T.I. *Propedéutica*, Sevilla, Imp. Almudena, 1888. T.II. *Análisis*, Sevilla, Imp. de Gironés y Orduña, 1890.
- Castro y Fernández, F. de, *Discurso leído en la apertura del año académico de 1891 a 1892 en la Universidad Literaria de Sevilla, por el Dr. D...., Catedrático de Metafísica*, Sevilla, Imp. Almudena, 1891.
- Castro y Fernández, F. de, «Preparación para el estudio de la Metafísica», *B.I.L.E.* T.XX. 1896, págs. 161-164.
- Castro y Fernández, F. de, «El Positivismo», *B.I.L.E.* T.XX. 1896, págs. 278-283; 305-314; 339-344; 363-372.
- Castro y Fernández, F. de, «El Monismo Filosófico», *B.I.L.E.* T.XXI. 1897, págs. 177-182.
- Castro y Fernández, F. de, «El Arte de la Historia», *B.I.L.E.* T.XXI. 1897, págs. 21-24.
- Castro y Fernández, F. de, *Doctrinal de Historia crítica de España*, Sevilla, Est. Tip. de la Revista de Tribunales, 1896-1898. (2 vols.).
- Castro y Fernández, F. de, «La Filosofía de Krause. (Realismo racional de Krause)», *B.I.L.E.* T.LVII. 1933, págs. 73-81.
- Ceñal, R. «La Filosofía española en la segunda mitad del siglo XIX», en *Revista de Filosofía*, 15, (Año 1956), págs. 403-444.
- Comellas, J.L. *Historia de España moderna y contemporánea*, Madrid, Rialp, 1968. (2ª ed.).
- Copleston, F. *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1978. (9 vols.), T.7. *De Fichte a Nietzsche*.
- Díaz, E. *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, Edicusa, Cuadernos para el diálogo, 1973.
- Enciclopedia, La. Periódico político, científico y literario*, Sevilla, Federico Barbado Editor, 1877.
- Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1979. (4 vols.), T.3.
- Fraile, G. *Historia de la Filosofía española*, Madrid, B.A.C. 1972 (2 vols.), T.II. *Desde la Ilustración*.
- Gaceta Médica de Sevilla, La*, Sevilla.
- García Cué, J.R. *El hegelianismo sevillano*, Public. de la Excma. Diputación de Sevilla, Sevilla, 1983.
- Gil Cremades, J.J. *Krausistas y liberales*, Madrid, Dossat, 1981.
- Giner de los Ríos, F. «En el centenario de Sanz del Río», *B.I.L.E.*

T.XXXVIII, 1914, págs. 225-256.

Gómez Molleda, M.D. *Los reformadores de la España contemporánea*, Madrid, C.S.I.C. 1966.

Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*, (Trad. José Gaos), México-Buenos Aires, F.C.E. 1955.

Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia Universal*, (Trad. de José Gaos), Madrid, Alianza Universidad, 1982.

Jerez Mir, R. *La introducción de la Sociología en España. Manuel Sales y Ferré: Una experiencia frustrada*, Madrid, Ayuso, 1980.

Jiménez García, A. «Urbano González Serrano: Psicología, sociología y antropología en el krausismo español del último tercio del siglo XIX», en *Actas del Primer Congreso de Antropología*, Vol. II. Departamento de Antropología Cultural, Universidad de Barcelona, 1980.

Jiménez García, A. «Lo utópico en el Ideal de la Humanidad para la vida de D. Julián Sanz del Río», en *Actas del Primer Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1978.

Jiménez García, A. «Los orígenes del krausismo en España: El Curso de Derecho Natural de Ahrens», *Revista Aporia (Separata)*, Madrid, 1981, núms. 13-14 Vol. IV.

Jiménez-Landi, A. *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente. I. Los Orígenes*, Madrid, Taurus, 1973.

Jobit, P. *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine. I. Les Krausistes*, París, E. de Boccard, Ed. (Bibliothèque de L'Ecole des Hautes études hispaniques), 1936.

López Alvarez, J. «Federico de Castro y Fernández, un pensador krausista en la Universidad y sociedad sevillanas. (1861-1903). Apuntes para una biografía», en *Gades*, Revista del Colegio Universitario de Filosofía y Letras de Cádiz, nº 9, 1982, págs. 243-265.

López Alvarez, J. «El krausismo en Sevilla. Su primera manifestación pública. (Anotaciones sobre una polémica)». Ponencia en III Seminario de Historia de la Filosofía Española, Salamanca, 1982. (En prensa).

López Alvarez, J. «Revolución de 1868 y krausismo en Sevilla» Comunicación en las IV Jornadas Andaluzas de Filosofía, Huelva, 1982. (Inédito).

López Alvarez, J. «El Krausismo en Cádiz. (Notas a un discurso pronunciado en la Real Academia Gaditana de Ciencias y Letras)», en *Anales de la Universidad de Cádiz*, Servicio de Publicaciones de la Univ., nº 1. 1984, págs. 185-211.

López Morillas, J. *El Krausismo español. Perfil de una aventura inte-*

lectual, Méjico, F.C.E. 1956.

Machado y Núñez, A. «Circular del Rector de la Universidad de Sevilla a los Decanos de las Facultades». en *Revista mensual...*, T.I. 1869, págs. 287-8.

Martín Buezas, F. *El krausismo español desde dentro. Sanz del Río. Autobiografía de intimidad*, Madrid, Tecnos, 1978.

Mateos-Gago y Fernández, F. *Colección de Opúsculos*, Sevilla, Imp. y Libr. de D. Antonio Izquierdo, 1869 y 1877. (2 vols.).

Méndez Bejarano, M. *Historia de la Filosofía en España hasta el siglo XX*, Madrid, Renacimiento, s.a.

Menéndez Pelayo, M. *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, B.A.C. 1967. (2 vols.). T.II.

Montoto y Rautenstrauch, L. *En aquel tiempo.... vida y milagros del magnífico Caballero Don Nadie*, Madrid, Renacimiento, 1929.

Montoto y Rautenstrauch, L. *Por aquellas calendas. Vida y milagros del magnífico Caballero Don Nadie*, Madrid, Renacimiento, 1930.

Morales Padrón, F. *Historia de Sevilla*, Sevilla, Public. de la Univ. de Sevilla, 1979. vol. 5.

Núñez Díaz, D. *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Madrid, Tucur Ediciones, 1975.

Ollero y Gila, M^a. de la O, *Estudio e Indices de la Revista mensual de Filosofía, literatura y ciencias de Sevilla (1869-1875)*, Memoria de Licenciatura, defendida en la Facultad de Filología de la Universidad de Sevilla. (Inédita).

Pablo-Romero de la Cámara, M. de, *Historia del Ateneo de Sevilla (1887-1931)*, Sevilla, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos técnicos de Sevilla, 1982.

Peset, M. y J.L. *La Universidad Española. (Siglo XVIII y XIX). Despotismo Ilustrado y Revolución Liberal*, Madrid, Taurus, 1974.

Porvenir, El. Diario independiente: diario de avisos y noticias, Sevilla, 1848.

Posada, A. *Breve historia del krausismo español*, Oviedo, Servicio de publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1981.

Revista Ibérica de ciencias, política, literatura, artes e instrucción pública, Madrid, Imp. de Manuel Galiano, 1862. (6 vols.).

Revista mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias de Sevilla, Sevilla, Imp. Gironés, 1869-1875. (6 vols.).

Sama y Vinagre, J. «La Filosofía española, según el Sr. Castro», *B.I.L.E.* T.XVI, 1892, págs. 89-95, 117-24, 136-43.

Sanz del Río, J. *Sistema de la Filosofía (de C. Cr. Krause). Metafísica.*

- Primera parte: análisis*, Madrid, Imp. de Manuel Galiano, 1860.
- Sanz del Río, J. *Ideal de la Humanidad para la vida. Con introducción y comentarios por Don....* Madrid, Imp. de F. Martínez García, 1871. (2ª. ed.).
- Sendras Burin, A. «Antonio Machado y Alvarez (Estudio Biográfico)», en *Revista de España*, T.CXLI, Cuaderno segundo, Madrid, Etc. Tip. de Ricardo Fe, 1892. págs. 280 y ss.
- Vidart, L. *La filosofía española (Indicaciones bibliográficas)*, Madrid, Imp. Europea, 1866.
- Vogt, J. *El concepto de la historia de Ranke a Tynbee*, (Trad. de J. Pérez Corral), Madrid, Guadarrama, 1974.

INDICE

	Págs.
Primera parte. FEDERICO DE CASTRO Y FERNANDEZ, IMPULSOR DEL MOVIMIENTO KRAUSISTA EN ANDALUCIA OCCIDENTAL.	
1.1. Federico de Castro, un filósofo e historiador de la Filoso- fía, olvidado de la historiografía	5
1.2. Algunos datos biográficos sobre Federico de Castro y Fer- nández	10
1.3. Federico de Castro, un krausista de la primera hornada	17
1.4. Federico de Castro, importador del krausismo en Sevilla ..	20
1.5. Situación académico-política de la Universidad hispalense. El proyecto de reforma del Rector D. Federico de Castro ...	25
a) La labor de Cátedra	31
b) El complemento de la Cátedra: la fundación de la Biblioteca de Filosofía y Letras, y del Labora- torio de Químicas	36
c) La creación de la Academia, un proyecto fallido en el ámbito universitario	37
1.6. Un impulsor de la cultura y la ciencia en la sociedad sevilla- na	38
1.7. Un maestro de una nueva generación	60
1.8. Obras y artículos del autor	63

Segunda parte. LOS PRESUPUESTOS EPISTEMOLOGICOS
Y METAFISICOS DE LA ESTRUCTURA DE
LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA.

1.1. Epistemología, metafísica e historia de la filosofía	71
1.2. Federico de Castro y la Metafísica idealista: crítica y posición propias	73
1.3 El menosprecio de la razón histórica y la urgencia de su rehabilitación	84
1.4. El positivismo, un reto a la razón filosófica	89
1.5. La «katharsis» y el ingreso en la filosofía. El protagonismo de la voluntad y el problema de la libertad	93
1.6. La epistemología, presupuesto de la metafísica	102
a) Teoría del conocimiento	102
b) Teoría de la ciencia	107
b.1. Propiedades reales y formales de la ciencia ..	108
b.2. La ciencia como sistema u organismo	113
b.3. Divisiones de la ciencia: ciencia analítica y ciencia sintética	116
1.7. De la epistemología a la metafísica	125

Tercera parte. LA ESTRUCTURA DE LA HISTORIA EN
SISTEMAS Y PERIODOS FILOSOFICOS

1.1 La razón humana como razón divina: carácter religioso de la historia	131
1.2. La razón «histórica» y la razón «científica»	133
a) Etapas del desarrollo de la razón «histórica»: sus presupuestos	134
b) La razón «científica» y su desarrollo en sistemas filosóficos: consecuencias de los mismos	144
1º. Sistemas resultantes desde el punto de vista del sujeto	146
2º. Sistemas resultantes desde el punto de vista del objeto	148
3º. Sistemas resultantes desde el punto de vista de la fuente de conocimiento	149
Consecuencias de estos sistemas.	
a) Los sistemas empíricos-sensualistas y sus consecuencias	150
b) Consecuencias de los sistemas conceptualistas ..	152
c) Los sistemas idealistas y sus consecuencias	152

d) Consecuencias del realismo armónico	153
1.3. La estructura en periodos de la razón «científica». Contenido y caracteres generales de estos periodos	155
Primer Período: La Filosofía Oriental	158
Segundo Período: Desde la Filosofía greco-romana hasta Kant. Subperiodos que comprende	160
Primer subperíodo: greco-romano-alejandrino	161
a) Caracteres generales del primer subperíodo	161
a.1. Filosofía helénica	161
a.2. Filosofía romano-alejandrina	163
Segundo subperíodo: Caracteres generales	164
a.1. Filosofía de la Edad Media	165
Tercer subperíodo: Caracteres generales	166
a.1. El Renacimiento	167
a.2. La Filosofía moderna	168
Tercer período: de Kant al Positivismo	169
Apéndice «Realismo racional de Krause», por Federico de Castro	171
OBRAS Y ARTICULOS CITADOS	179
Indice	185

FE DE ERRATAS

En la pág. 10 donde dice *1827-28* debe decir *1927-28*.

En la pág. 34 donde dice *sus sacerdotes*, debe decir *sus sacerdotes*:

En la pág. 44 donde dice *Alvares*, debe decir *Alvarez*,

En la pág. 64 donde dice *según cree* debe decir *según crece*

En la pág. 73, en nota a pie de pág., dice (4) *Op. cit. pág. 29*, debe decir (4) *Copleston, F. Op. cit. pág. 29*.

En la pág. 75 donde dice *número* debe decir *númeno*

En la pág. 103, en nota a pie de pág., dice *anormales* debe decir *anormales*

En la pág. 108 donde dice *deternimiento* debe decir *detenimiento*

En la pág. 147 donde dice *sincreticismos»* debe decir *sincretismo»*.

En la pág. 157 donde dice *clínica* debe decir *cínica*

En la pág. 183 donde dice *Tynbee*, debe decir *Toynbee*



